TOBIAS BARRETO

ESTUDOS DE FILOSOFIA

2ª EDIÇÃO

Introdução de
Paulo Mercadante *e* Antonio Paim

Em Convênio com o
INSTITUTO NACIONAL DO LIVRO
MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO E CULTURA

Editorial Grijalbo
1977

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO

Esta reedição dos *Estudos de Filosofia,* de Tobias Barreto, toma por base os volumes II e III da Obra Completa, editados pelo Instituto Nacional do Livro, em 1966.

Os textos divulgados pelo INL preenchem todos os requisitos a que devem atender as edições críticas, notadamente pelo confronto entre edições anteriores, efetivado por Dona Filomena Filgueiras. Esta publicação define-se como edição popular e aspira a uma divulgação mais ampla. Por isto mesmo suprimem-se os apêndices eruditos, que sempre poderão ser consultados na fonte original.

Organizadores de ambas as edições, esperamos haver sabido realizar as adaptações ora requeridas.

Rio de Janeiro, maio de 1974.

PAULO MERCADANTE e ANTÔNIO PAIM

Advertência: - na presente reedição da obra de Tobias Barreto foram conservadas no texto tão somente as notas redigidas pelo próprio autor. As várias indicações constantes desta edição correspondem ao seguinte:

– Notas do autor, numeradas em algarismos arábicos, ordenadas por capítulo, ao final destes.

– Traduções do autor, foram colocadas entre parênteses, em seguimento à expressão ou citação traduzida;

– Traduções dos editores, assinaladas por asteriscos, em rodapé, com a identificação (T. do E.)

– Notas dos organizadores desta edição, assinaladas com letras maiúsculas, grifadas, expostas em apêndice.

INTRODUÇÃO

O período inicial da meditação de Tobias Barreto, abrange, a rigor, o ciclo em que viveu na cidade de Escada, se bem devam ser tomados como referência os últimos anos da Faculdade. Assim, o ciclo considerado vai de 1868 a 1882, podendo, do ponto de vista de sua evolução filosófica, ser dividido em duas fases, a saber: I) rompimento com o ecletismo espiritualista e adesão parcial ao positivismo, entre 1868 e 1874; e, II) rompimento com o positivismo (1875/1882). Os textos filosóficos que elaborou ao longo desses anos, na edição promovida pelo governo de Sergipe, encontravam-se dispersos em vários volumes, dificultando o entendimento da evolução do pensamento de seu autor. Além dessa nova ordenação, procuramos reconstituir o estudo “Deve a metafísica ser considerada morta?”, que abre a fase de rompimento com o positivismo, acima referida.

O período de Escada

Em 1868, Tobias Barreto tinha 29 anos de idade e cursava o penúltimo ano da Faculdade de Direito, Chegara à capital pernambucana em fins de 1862. Dificuldades financeiras e enfermidades determinaram que somente em 1864, aos 25 anos, lograsse matricular-se na Academia. Ao longo do decênio, além do magistério a que se dedicava para ganhar a vida, torna-se conhecido como poeta. Era figura popular na escola e

na cidade, graças sobretudo à disputa com Castro Alves. Apenas dois fatos revelam o seu interesse pela filosofia: ter sido aluno, em Salvador, de Frei Itaparica, em 1861; e a disputa da respectiva cadeira, no Ginásio Pernambucano, com o tomista Soriano de Sousa, em 1867.

A esse tempo, o Brasil só contava com uma corrente filosófica efetivamente constituída: o ecletismo espiritualista. Granjeara a doutrina de Victor Cousin importantes adesões entre os intelectuais brasileiros. Era a doutrina ensinada nos cursos preparatórios às Faculdades existentes (de Direito, em Recife e São Paulo; de Medicina, no Rio de Janeiro e em Salvador) e em geral nas escolas normais e secundárias. Correspondia à filosofia oficial do Segundo Reinado. Oposição tímida e reticente só encontrava de parte do clero, à época extremamente desorganizado. É compreensível, pois, que Tobias Barreto à meditação filosófica pela mão dos partidários brasileiros de Cousin.

Até nos começos da década de 60, o Segundo Reinado parecia haver atingido uma estabilidade inamovível, sobretudo se confrontado com a primeira metade do século, convulsionada por insurreições em quase todo o território nacional. A esse respeito observa Fernando de Azevedo: “Aquela situação de equilíbrio a que atingira a política imperial em 1862, exprime, como observa Gilberto Amado, “a plenitude da maré ceia. Tinha começado, entretanto, a vazante conservadora e ia pronunciar-se a forte corrente democrática. Um acontecimento inesperado deteve-a, porém. Foi a guerra

do Paraguai". Depois da longa campanha (1864/1870), travada no Sul, e que tanto contribuiu para estreitar os laços que prendiam brasileiros de quase todas as províncias, fundindo a população nos campos de batalha, nas glórias e nos sofrimentos comuns, reacendem-se as paixões políticas e rompe com uma nova investida no parlamento e nos comícios públicos, a luta pelo princípio federativo retomado com vigor no manifesto republicano de 1870, pela abolição da escravatura e, de maneira geral, pelas idéias liberais"[(1)].

Desse modo, os primeiros anos em que Tobias Barreto demonstra seus pendores filosóficos coincidem com a fase de grande efervescência política no País e com os primórdios do denominado surto de idéias novas. Ao mesmo tempo em que desempenharia certo papel na campanha renovadora, seria por ela profundamente marcado. Assim, a nota predominante em seu pensamento – rompimento com a filosofia oficial – não representa fenômeno isolado mas eco do novo estado de espírito pelo qual vão se deixando empolgar aquelas camadas politicamente ativas e verdadeiramente representativas da jovem Nação. Formado em 1869, Tobias Barreto tentará a vida em Recife, como advogado. Ingressa no Partido Liberal e funda um jornal "O Americano", que colocará a serviço da propaganda das idéias políticas dessa corrente. Nesse periódico divulga vários artigos de crítica religiosa e é arrastado a uma acirrada polêmica com os católicos.

Em 1871, transfere-se para o município de Escada, onde viverá até fins de 1881, sem entretanto

perder o contato com a vida intelectual da Capital. No início de sua permanência em Escada concluirá a revisão crítica do ecletismo espiritualista.

O período de Escada tem enorme significação na vida do pensador sergipano. É dali que estabelece vínculos estreitos com a cultura alemã, ponto de apoio para o rompimento frontal com o positivismo – ao qual aderira parcialmente – depois de 1875, bem como para a fundamentação da doutrina filosófica à qual se ajustou. É em Escada que faz o seu aprendizado político, abandonando esse tipo de atividade, de maneira algo radical, em face das decepções experimentadas.

Parece fora de dúvida que tanto Tobias Barreto como Sílvio Romero, durante a década de 70, ao se iniciar o movimento do qual resultaria a Escola do Recife, aspiravam a uma reforma total da ideologia dominante. Por isto mesmo empenharam-se a fundo no combate ao ecletismo espiritualista. No Rio de Janeiro, Sílvio Romero voltar-se-ia para a crítica parlamentar, passaria em revista o pensamento filosófico nacional (*A Filosofia no Brasil*, 1878) e firmar-se-ia como crítico literário. Tobias Barreto teria a sensibilidade de verificar que o positivismo não poderia, por muito tempo, satisfazer as solicitações da intelectualidade e tratou de fixar-se em pleno terreno dos problemas ditos metafísicos, simplesmente abandonados pelos partidários de Comte, ao sabor de novas incursões do espiritualismo. Desejava radicar no País o pensamento científico – a exemplo dos jovens engenheiros e militares empolgados com os postulados do positivismo

– mas sem o sacrifício da filosofia. Nessa esfera o pensador sergipano lograva êxitos visíveis. Ao pretender, entretanto, a reforma de nossos hábitos políticos, Tobias Barreto veria a terra fugir-lhe dos pés.

A obra de crítica político-social, de Tobias Barreto, foi no fundamental elaborada no período de Escada. Assim, em Escada, ao contrário do período do Recife, a política representa papel importante no conjunto de sua atividade. Como professor da Faculdade de Direito, a partir de 1882, dedicará todas as suas energias à reforma filosófica e jurídica.

Combatente contra a Monarquia e o Partido Conservador, nos vários anos de Escada, Tobias Barreto busca dar coerência e princípios firmes ao Partido Liberal. Pretende que a agremiação renuncie ao amor à frase feita e adote uma espécie de política científica, cuja formulação será tentada em vários escritos e em particular no conhecido "Discurso em Mangas de Camisa" (1877). Exerce o mandato de deputado à Assembléia da Província, no primeiro semestre de 1879, como integrante da bancada liberal, mas agindo como se fora independente da organização que a esse tempo chegara ao governo pernambucano. Por isto mesmo seria excluído da chapa partidária, concorrendo à reeleição, no segundo semestre, como candidato independente, sem resultado. Sente-se, nessa altura, impotente para mudar os rumos da política local. Se criticava aos liberais, consideravam-no vendido aos conservadores. Essa era, a seu ver, uma bitola demasiado estreita à qual recusava ajustar-se.

Passa então a preparar-se para o ingresso no magistério superior. No mesmo período, sito é, nos começos da década de 80, ocorre o seu rompimento violento e ruidoso com os abolicionistas pernambucanos. Originou-se a disputa pela circunstância de que Tobias Barreto resolvera alforriar os escravos que recebera por herança, em face da morte do sogro. Em carta a Sílvio Romero, diz Tobias Barreto: "O Juiz não aceitou a petição; e os abolicionistas do Recife que já começavam a aparecer, e a quem eu comuniquei o fato, disseram que era um despropósito meu, uma iniqüidade sem igual, pois eu não tinha o *direito* de alforriar a todos os escravos".

Assim, parecia só restar um caminho ao pensador sergipano: reduzir os limites de sua reforma ideológica, conquistar uma cadeira Mais propriamente, uma tribuna) na Faculdade e dali trabalhar em prol da construção de um núcleo de pensadores, armados com uma nova doutrina filosófica. A reforma do pensamento constituía-se, assim, em única via de acesso à reforma social. Empolgado pela primeira, acabaria relegando a segunda para o plano das coisas inatingíveis.

A nova ordem de preocupações do fundador da Escola do Recife acha-se refletida nos últimos trabalhos incluídos na Parte II do presente volume, sobretudo em "Algumas idéias sobre o chamado fundamento do direito de punir" e "Sobre uma nova intuição do direito", ambos de 1881. O monismo – do qual não se desembaraçaria nem mesmo com a ascendência crescente da influência neokantiana, na última fase de seu pen-

samento – já se anuncia também nos mencionados ensaios. O período de magistério na Faculdade de Direito e a doutrina que passou a defender estarão documentados na Parte III.

Os escritos da última fase, o denominado período do Recife, iniciam-se com a dissertação redigida durante o concurso para lente da Faculdade de Direito, realizado entre 21 de abril e 5 de maio de 1882. Todos os outros ensaios foram publicados no livro que editou em 1888: *Questões Vigentes de Filosofia e Direito.* Excetuam-se apenas as notas e apontamentos de aulas, encontrados por Sílvio Romero entre os papéis que, na década de 90, ao incumbir-lhe a organização e edição da obra completa do professor sergipano, lhe enviava a família do mesmo. Trata-se dos trabalhos “A relatividade de todo conhecimento” (1885) e “Introdução ao estudo do direito” (1887/88). Tobias falecera a 23 de junho de 1889. Enfermo durante o ano anterior, só lecionara do segundo semestre de 1882 ao ano letivo de 1887.

A Faculdade

A Faculdade de Direito do Recife, do mesmo modo que a sua congênere de São Paulo tinha uma importância extraordinária na vida do Império, pelo próprio caráter da missão atribuída a tais institutos de ensino superior. Incumbia-se-lhes o preparo dos quadros políticos e administrativos da nova nação, de seus diplomatas e magistrados, vale dizer, da elite dirigente. Parlamentares, jornalistas, professores, enfim, o núcleo

central da intelectualidade, da administração e da política, procedia quase que todo das academias de São Paulo e Recife. Suas portas achavam-se abertas não só aos descendentes da aristocracia rural mas às camadas médias da população urbana. Muitos homens de origem humilde, a exemplo de Tobias Barreto, logravam conquistar o almejado diploma de bacharel. Nos começos da década de 80, abrigava a Faculdade do Recife mais de quinhentos alunos.

A esse tempo, a Academia Militar, a Escola Politécnica do Rio de Janeiro e a Escola de Minas de Ouro Preto, estruturadas em definitivo no decênio anterior, ainda não desempenhavam o papel que o futuro lhes reservaria após o advento da república e com a influência que o positivismo alcançaria no cenário político brasileiro.

Apesar do sopro geral de renovação que empolgava certa parcela politicamente ativa da população, a Faculdade de Direito do Recife mantinha-se alheia a qualquer transformação. Pelos termos da reforma de 1879, fora o curso jurídico dividido em duas secções, a de ciências jurídicas e a de ciências sociais, compreendendo ao todo vinte cadeiras. A inspiração geral provinha da cátedra de Direito Natural, cuja substituição pela cadeira de Sociologia era sugerida por Rui Barbosa em seu famoso parecer sobre a reforma do ensino – por sinal do mesmo ano em que se dera o concurso de Tobias Barreto. Fundava-se Rui nos seguintes argumentos: “O pensamento da comissão, em todo o seu trabalho, está em substituir a ideologia, isto

é, o culto da abstração, da frase e da hipótese, pelos resultados da investigação experimental, do método científico. Os programas dos cursos de direito em França não falam em direito natural. Na Bélgica, na Holanda, na Alemanha, na Áustria, encontramos de ordinário a *filosofia do direito* ou a *enciclopédia do direito,* indicações que ao exprimem propriamente o mesmo gênero de estudos. Como quer que seja, porém, o fim do *direito natural,* qual entre nós se entende, e professa, é fixar os direitos e deveres exigíveis, que do estado social presentemente resultam para as criaturas de nossa espécie reunidas em sociedade. Esses deveres e esses direitos têm por delimitação recíproca uma fórmula corrente, tanto menos contestada, quanto se presta a qualquer sentido, e se dobra a todas as teorias: a da *justa eficiência*, isto é, a da ação legítima dos indivíduos, pessoal ou coletivamente considerados, uns para com os outros. Sem o bem entendido respeito dessa lei é impossível a agregação racional e progressista das multidões humanas.

De onde se nos revela, porém, essa lei, essa fórmula civilizadora? Quer o *direito natural* que do seio da *natureza*; mas não da natureza que a ciência estuda com a precisão dos seus cálculos e os austeros processos do seu método; sim de uma que a escolástica engenha de idéias *a priori*, e assenta em deduções sutis, eloqüentes, mas inverificáveis. Cientificamente, porém, isto é, averiguavelmente, demonstravelmente, a noção dos deveres individuais e sociais, assim como a dos direitos sociais e individuais não se extraem desses puros entes

de razão; sim dos dados científicos e mesológicos, das influências do tempo e da seleção, dessas leis que só o método histórico, severamente empregado, será capaz de firmar. Esse princípio da progressão social, que Comte enunciou, é a determinante de todos os deveres pelo único meio de aferição de que a ciência dispõe: o da relação visível das coisas; o da observação real dos fatos; o da sucessão natural das causas e efeitos. Eis a base da sociologia; enquanto o direito natural se procura firmar numa *natureza*, que a história não descobre em época nenhuma, em nenhum ajuntamento das criaturas pensantes.

Ao direito natural, pois, que é a metafísica, antepomos a sociologia, ainda não rigorosamente científica, é certo, na maior parte dos seus resultados, mas científica nos seus processos, nos seus intuitos, na sua influência sobre o desenvolvimento da inteligência humana e a orientação dos estudos superiores" [(2)].

Segundo Clóvis Beviláqua, "ao tempo em que Tobias se apresentou como portador de nova concepção jurídica, já o direito natural, na Faculdade do Recife, não era mais o ingênuo teologismo de Oudot e Taparelli. Havia sido substituído pelo espiritualismo de Beline e Ahrens" [(3)].

O acesso à Faculdade, como se sabe, era precedido do curso preparatório, ministrado no Colégio das Artes[(4)], reminiscência do modelo – A Universidade de Coimbra – que inspirara a organização dos cursos jurídicos no Brasil. Ensinavam-se ali as línguas latina, francesa e inglesa, retórica e poética, aritmética e

geometria, história e geografia e, finalmente, metafísica, lógica e ética, constituindo a cadeira de filosofia. A cadeira de ética era ocupada por Soriano de Sousa (1833/1895), de orientação tomista.

Assim, em que pese a presença, no corpo docente, de homens como José Higino[(5)] e João Vieira[(6)], que, na opinião de Clóvis Beviláqua, "preparavam os espíritos para receber a transformação mental que Tobias Barreto havia de operar", o ambiente era opressivo e conseqüentemente propício aos choques e à efervescência. De um lado, a mocidade acadêmica vinculada à agitação política que, desde o término da guerra do Paraguai, crescia sem cessar, de outro, um grupo de professores agarrado ao manto das instituições caducas.

O concurso

O concurso de Tobias Barreto, para ingresso na Faculdade, representaria, nesse quadro, algo de extraordinário para os estudantes. Orador pujante, polemista agressivo, em luta com a elite dominante, pobre e mulato, apresentava ele todos os requisitos necessários para conquistar a simpatia da juventude acadêmica.

Quantos outros intelectuais inscreveram-se no concurso. O primeiro, José Augusto de Freitas, formou-se na Faculdade de 1879 e foi, mais tarde, deputado federal por seu estado, tendo participado da discussão do Código Civil. Ao candidatar-se, era tido sob a proteção do lente J. J. Seabra, posterior chefe político

na Bahia, ascendendo, no período republicano, à direção do tradicional centro de ensino pernambucano. Nos começos da década de 80, era considerado, pelos estudantes, um dos professores mais reacionários, o que fazia circunscrever-se à colônia baiana as preferências por seu candidato. Os outros eram: Lomelino Drumond (diplomado pela Faculdade em 1872), Gomes Parente e Machado Portela Filho.

Alguns depoimentos dão-nos a idéia viva e palpitante do evento. O primeiro, de Graça Aranha, na época cursando o primeiro ano e recém-chegado do Maranhão, desajustado e ainda criança, assim registra o fato no livro de memórias que nos deixou incompleto: “Esse martírio obscuro, informe, ia cessar. Abrira-se o concurso para professor substituto da Faculdade. Foi o concurso de Tobias Barreto. Eu já havia iniciado os meus estudos na Academia. Era superior ao meu preparo, e professado sem clareza, sem o fluído da comunicação. José Higino, o pesado mestre spenceriano, nos enjoava e nós não o entendíamos. A outra matéria era o direito romano, mais compreensível; porém, que professor calamitoso era o velho e ridículo Pinto Júnior! O concurso abriu-se como um clarão para os nossos espíritos. A eletricidade da esperança nos inflamava. Esperávamos, inconscientes, a coisa nova e redentora. Eu saía do martírio, da opressão para a luz, para a vida, para a alegria. Era dos primeiros a chegar ao vasto salão da Faculdade e tomava posição junto à grade, que separava a Congregação da multidão dos estudantes. Imediatamente Tobias Barreto se tornou o nosso fa-

vorito. Para estimular essa predileção havia o apoio dos estudantes baianos ao candidato Freitas, baiano e cunhado do lente Seabra. Tobias, mulato desengonçado, entrava sob o delírio das ovações. Era para ele toda a admiração da assistência, mesmo a da emperrada Congregação. O mulato feio, desgracioso, transformava-se, na argüição e nos debates do concurso. Os seus olhos flamejavam, da sua boca escancarada, roxa, móvel, saía uma voz maravilhosa, de múltiplos timbres, a sua gesticulação transbordante, porém sempre expressiva e completando o pensamento. O que ele dizia era novo, profundo, sugestivo. Abria uma nova época na inteligência brasileira e nós recolhíamos a nova semente, sem saber como ela frutificaria em nossos espíritos, mas seguros que por ela nos transformávamos. Esses debates incomparáveis eram pontuados pelas contínuas ovações que fazíamos ao grande revelador. Nada continha o nosso entusiasmo. A Congregação, humilhada em seu espírito reacionário, curvava-se ao ardor da mocidade impetuosa. Prosseguíamos impávidos, certos de que, conduzidos por Tobias Barreto, estávamos emancipando a mentalidade brasileira, afundada na teologia, no direito natural, em todos os abismos do conservantismo. Para mim, era tudo isto delírio. Era a alucinação de que um estado inverossímil que eu desejava, adivinhava, mas cuja realização me parecia sobrenatural. Tobias Barreto fez a sua prova de preleção oral. O orador atingiu a minha sensibilidade no auge da eloqüência. Quando terminou, recebeu a mais grandiosa mani-

festação dos estudantes, a cujo entusiasmo aderiram os lentes unânimes" (7).

Gumersindo Bessa(8), em carta dirigida a um conterrâneo, aluno da Faculdade de Direito de São Paulo, e posteriormente divulgada pela imprensa de Aracaju, registra as suas impressões no próprio decorrer do concurso(9). Informa, de início, que "avaliar-se em mais de mil as pessoas que têm afluído à sala dos graus não é exagero. É um barulho enorme desde as 7 horas da manhã, na Academia, para achar-se lugar". As provas orais consistiam em argüição realizada pelos próprios candidatos. Assim, no primeiro dia, coube a Lomelino Drumond inquirir a Tobias Barreto em matéria de direito eclesiástico. O sergipano aproveitaria a oportunidade para defender algumas de suas idéias a propósito da religião, para escândalo da banca examinadora. No segundo, a argüição estaria a cargo de José Augusto de Freitas. "Reuniu-se a baianada em grupo, prossegue a missiva, para aplaudir o jovem sábio. Os sergipanos e os maranhenses nos reunimos de outro lado para aplaudir o Tobias; e o negócio assumiu proporções de uma luta, que ainda continua e terá tristes conseqüências, por termos contra nós o Seabra, que se julgou desacatado pela nossa atitude a favor de Tobias". Travou-se a polêmica em torno à validade do direito natural. "O Freitinhas, acrescentou Gumersindo Bessa, empregou um termo que ignorava, para exprimir que era da velha escola, da antiga filosofia. O Tobias ridicularizou-o sem piedade. A baianada retirou-se confusa e envergonhada, e o sergipano levantou-se

coberto de aplausos. No outro dia, argüiu Tobias por sua vez. Foi um dia para sempre memorável".

Diversos problemas estiveram em debate, temas, em particular, filosóficos. Segundo o mesmo depoimento, "encareceu o sergipano de José Augusto de Freitas que definisse o que entendia por entidade metafísica. "Entidade metafísica é tudo o que precede e fica independente da sociedade e de suas leis positivas", respondeu Freitas. (Bravo.)

"A época terciária, e quaternária mesmo, precederam a sociedade e ficam independentes de suas leis positivas; logo, as épocas terciária e quaternária são entidades metafísicas". (Gargalhadas gerais). Aí o Freitinhas empalideceu e disse: "Isso não é lógica".

O Tobias disse: "É muito boa lógica, Sr. Dr.; mas a lógica não entra em todas as cabeças, porque, se ela entrasse em algumas, produziria o mesmo efeito que o que havia de produzir um touro bravo que entrasse em armazém de vidros". (Gargalhadas)."

O trecho transcrito indica que o futuro professor da Faculdade recorreu sobretudo ao ridículo, durante o célebre concurso, para combater os pontos de vista dominantes no seio da Congregação.

"Chegando a vez do candidato Machado Portela de argüir Tobias – continua Gumersindo Bessa – não se atreveu a fazê-lo. Limitou-se a pedir-lhe que explicasse a tese, segundo a qual, 'de todos os sistemas filosóficos, só o monismo pode nos dar a verdadeira concepção do direito'."

Eis como o autor da carta reagiu à oração de Tobias Barreto: “Esta é uma verdadeira novidade entre nós, e foi essa a razão pela qual todos aplaudiram a lembrança do Portela, Indaga por aí, por São Paulo, se há um só estudante, um só lente, que tenha ouvido falar em monismo. Ninguém te aparecerá. Se duvidas, atira aí no meio da Academia a palavra simbólica. Suporão que tu a foste arrancar da boca da esfinge, pois aqui não houve um doutor que a soubesse. Hoje todos sabem que existe um sistema filosófico chamado monismo e qual seja ele. Aprenderam de Tobias, o espírito mais adiantado deste país”.

Idéias novas

O monismo a que se refere com tanto entusiasmo Gumersindo Bessa era, à época, o mecanicismo de Haeckel. Consistia na redução de todos os fenômenos a um único denominador comum: o movimento. A partir daí, encontrariam uma explicação fundada no método aplicado com êxito pelas ciências positivas ao estudo da natureza. Era o tributo que o pensador pagava ao bom êxito da biologia e do darwinismo. Mais tarde, o próprio Tobias Barreto reagiria contra a universalização do mecanicismo.

Além dessa doutrina filosófica, Tobias apresentar-se-ia ao concurso na Faculdade com uma novidade no terreno do direito: as idéias de Rudolf von Jhering, encaradas com originalidade e desenvolvidas. A esse respeito, observou Clóvis Beviláqua: “É curioso

que somente com o regresso de Tobias ao Recife e, particularmente, com o seu concurso, começassem os nossos juristas a conhecer as doutrinas de Jhering em sua plenitude"[(10)]. Indica o autor do projeto do Código Civil Brasileiro que Sílvio Romero aludira à obra de Jhering – *Luta pelo Direito* – em sua dissertação para a defesa de tese, na própria Faculdade do Recife, em 1875; Lafaiete Rodrigues Pereira, jurista e conselheiro do Império, conhecia o pensador alemão e citou-o no prólogo de seu tratado – *Direito das Coisas* – (1877), o mesmo ocorrendo com Justino de Andrade, professor da Faculdade de São Paulo. "Explica-se o fato, esclarece Clóvis Beviláqua, porque Jhering, filósofo jurista, era ignorado em nosso mundo. Ainda que a *Luta pelo Direito* já se achasse traduzida para o francês, desde 1875, a *Finalidade do Direito*, onde a construção jurídica de Jhering apresenta-se em todo o seu grandioso conjunto, sendo a obra capital do grande jurisconsulto, e cuja primeira edição é de 1878/1883, somente muitos anos depois teve versão francesa, limitada ao primeiro volume, e, em seguida, versão portuguesa. A língua, em que fora escrito esse livro profundo, obra estranha de um gênio, como o disseram, que estabelecia bases novas para a concepção geral do direito, era obstáculo à sua divulgação. Foi Tobias que lhe comunicou as idéias ao público brasileiro. Antes dele, somente o romancista era tomado em consideração, e, ainda assim, sem que o colocassem no posto a que tinha irrecusável direito" [(11)].

Visando a estabelecer um confronto entre as doutrinas de Jhering e aquelas divulgadas no Brasil por

Tobias Barreto – para deixar patente a originalidade do último – Clóvis Beviláqua afirma o seguinte: "O grande romancista e filósofo definia o direito: *o conjunto das condições de vida da sociedade, no sentido mais amplo da palavra, coativamente asseguradas pelo poder público.* Tobias acrescentara às condições de vida, as de desenvolvimento, dispensava a referência ao poder público, e dizia: *é o conjunto das condições existenciais e evolucionais da sociedade, coativamente asseguradas.*

Ambos consideram o direito como um fenômeno social, criado pela própria sociedade, para assegurar a sua vida e desenvolvimento. Tobias expõe a teoria com palavras suas, com observações próprias e pontos de vista originais: *No imenso mecanismo humano, o direito figura também, por assim dizer, como uma das peças de torcer e ajeitar, em proveito da sociedade, o homem da natureza. Ele é, pois, antes de tudo, uma disciplina social, isto é, uma disciplina que a sociedade se impõe a si mesma, na pessoa de seus membros, como meio de atingir ao fim supremo (e o direito só tem este) da convivência harmônica de todos os associados*[12].

Partindo da posição monista teleológica, que ecoava as idéias dominantes em seu tempo, chegava Tobias Barreto ao direito. Inspirava-se principalmente em Jhering. Para o pensador alemão, o direito devia manifestar-se em ação através do sistema de forças coativas do poder público, enquanto que para o pensador brasileiro, as forças coativas podiam originar-se de outro órgão qualquer. Há influências outras nas raízes da concepção de Tobias: Lange, Hartmann e Noire. Nos

dois primeiros, iria buscar as tendências que o levaram a repelir uma explicação puramente causal para os processos naturais; em Noire, certos elementos conciliatórios de seu pensamento.

De Jhering esposava a idéia da interpretação do direito como um fenômeno histórico e cultural, um desenvolvimento no tempo, considerando-o a disciplina das forças sociais e princípio de seleção legal na luta pela existência. "No imenso mecanismo humano, escreveu ele, o direito figura também como uma das pelas de torcer e ajeitar, em proveito da sociedade, o homem da natureza". O direito é, pois, para Tobias Barreto, uma criação humana que se desenvolve com a civilização, "um fenômeno histórico, um produto cultural da humanidade". Não é, pois, o direito natural, porém a concepção de Jhering do direito como política da força: "a força que não vence a força não se faz direito; o direito é a força que matou a própria força".

Para a realização desse fim, é necessário que o interesse a ser defendido pela força corresponda ao interesse da sociedade e exatamente nesse interesse encontra-se o cerne do direito. Então nesses elementos as raízes conciliatórias do pensamento de Tobias, acabando o direito por tornar-se uma mediação de antagonismos sociais, resultando desse equilíbrio a sua força.

Finalmente preconizava uma posição nova diante da religião, numa certa medida, como corolário às idéias que defendera já nos últimos anos do curso da Faculdade(13). Reivindicando uma atitude de livre crítica

diante do fenômeno, não acreditava na possibilidade de desaparecimento das religiões. Apoiava-se em razões gnosiológicas e sociais. Segundo as suas próprias palavras: "Enquanto o homem, encontrando neste mundo somente durezas, injustiças e misérias, criar-se pela fantasia um mundo melhor, uma ilha encantada, a religião será, como até hoje, um fator poderoso na história das nações" ("Discurso em Mangas de Camisa", 1878). E ainda: "Epicuro dizia: os deuses habitam nos espaços intermediários do universo; e a isto observa o Barão du Prel que fora melhor ter dito: nos espaços intermediários do conhecimento que temos do universo. Exatamente. Porém, nesses intervalos haverá sempre esconderijos, onde nunca há de penetrar o olho indagador do espírito científico" ("Uns ligeiros traços sobre a vida religiosa no Brasil" – 1881/1882).

Efervescência na Faculdade

Aprovado em primeiro lugar no concurso, Tobias Barreto foi posteriormente nomeado lente substituto. Tomou posse a 14 de agosto de 1882. Desde logo, a sua presença na Faculdade serviu para exacerbar ânimos e dar novo colorido ao debate no plano ideológico.

O ano de 1883 foi entrecortado de sucessivos incidentes. Relata Graça Aranha o seguinte episódio, ocorrido por ocasião da eleição do representante dos acadêmicos para a comemoração abolicionista de 28 de setembro: "O nosso candidato, o poeta Martins Júnior, era combatido pelo candidato baiano Felinto Bastos.

Este sustentado pelo lente Seabra, naquele tempo o mais desenfreado reacionário dos professores. Nós, os avançados, o detestávamos e ele não nos poupava. Na eleição tão disputada, a urna foi fraudada. Seguiu-se um tumulto diabólico. A eleição foi interrompida, os estudantes partidários de Martins Júnior saíram, carregando a urna viciada pelas ruas e fomos nos reunir na *república* maranhense de Benedito Leite, Urbano Santos e Francisco Viveiros de Castro, chefes desse movimento abolicionista acadêmico. Foi redigido um protesto contra a fraude que se atribuía à inspiração do então jovem Seabra" [(14)].

O incidente desdobrou-se, dando origem a um processo contra vários moços, dos quais alguns guardam estreitas ligações com a Escola do Recife, como Martins Júnior e Faelante da Câmara, em razão de alguns artigos publicados na "Folha do Norte", órgão de propaganda republicana, editado pelos aludidos estudantes. A Congregação manifestou-se contrária ao processo, graças à ação, entre outros, de José Higino, João Vieira e Tobias Barreto. Seabra recorreu ao Governo, que mandou processar os estudantes Faelante da Câmara e Rodrigues Campelo, escapando Martins Júnior por já se ter formado. Contra os votos dos professores indicados, a Congregação condenou-os à perda de um ano de estudos.

Por ocasião da formatura, quando assomou à tribuna para agradecer o grau de bacharel, Benilde Romero, irmão de Sílvio Romero, para escândalo da Congregação, afirmou não o que agradecer, "pois nada

havia aprendido, desde a filosofia soriânica até as apostilas sebentas e recheadas de carolice, sucedendo aos que saíam graduados levar quinau de qualquer oficial de justiça” [(15)].

Comentando o ambiente da Faculdade, incumbido que fora de redigir a *Memória histórica* relativa a 1883, Tobias Barreto teria oportunidade de afirmar: “O grau de desenvolvimento das doutrinas do curso, é duro e triste dizê-lo, mas é verdade, não esteve na altura, que era para desejar. Não comento, limito-me a estabelecer o fato, seja qual for a causa dele... O mão não está na liberdade, nem mesmo no abuso dela, que é semelhante àquele dardo maravilhoso, de que fala a mitologia grega, o qual curava, somente ele, as feridas que fazia; o mal está na híbrida junção que parece, às vezes, estabelecer-se, nesta Faculdade, da liberdade extrema com o extremo obscurantismo” [(16)].

Em 1883, justamente, seria Tobias Barreto arrastado a uma segunda polêmica com os católicos. A questão teve origem nas idéias que defendeu, em discurso na Faculdade, como paraninfo de um dos bacharelandos[(17)]. Fora atacado por padres do Maranhão, em artigo transcrito na imprensa pernambucana. O debate logo descambou para o terreno pessoal. Por fim, ainda no mesmo ano, aparece editada pela Tipografia Central, do Recife, a primeira série dos *Estudos Alemães.* O volume não só incluía matéria jurídica como artigos de filosofia e ensaios de crítica literária e musical.

Monismo filosófico

O ano de 1884 constitui um marco relevante na vida do pensador, fixando os contornos derradeiros de sua doutrina filosófica: a denúncia das insuficiências do mecanicismo de Haeckel e o empenho em aproximar-se do sistema kantiano. Desenvolve intensa atividade, tanto na Faculdade, onde se lhe incumbe reger a cadeira de Direito Natural, como na imprensa. Mantém um curso particular, de que se valia não só para minorar-lhe as dificuldades financeiras mas também para formar aquele núcleo de pensadores ao qual atribuiria a missão de dar continuidade à sua obra de emancipação intelectual[18].

Impresso no Rio pela editora Laemmert & Cia., aparece a primeira edição de *Menores e Loucos em Direito Criminal*. O livro, cuja segunda edição se faria dois anos após, serviria para consolidar a posição do jurista. Na opinião de Clóvis Beviláqua, "é o que melhor lhe revela as qualidades de pensador e de escritor e talvez, até, as qualidades de homem" [19].

Nos meses de junho e agosto, Tobias publica longa série de artigos no "Diário de Pernambuco". Os primeiros compõem o ensaio "Notas a lápis sobre a evolução emocional e mental do homem"; os últimos representam os quatro capítulos iniciais do estudo "Glosas heterodoxas a um dos motes do dia ou variações anti-sociológicas". O objetivo principal desses artigos era combater a filosofia de Spencer, "não tanto em atenção ao filósofo inglês – esclarece Clóvis Beviláqua – como, principalmente, para desprestigiar a doutrina no Recife", onde o seu colega de magistério na Faculdade,

José Higino, se encarregara de difundi-la. Urge fixar com clareza essa posição de Tobias Barreto pela importância de que se reveste à compreensão do caminho empreendido pela Escola do Recife. Sílvio Romero, na década de 90, apoiar-se-ia no evolucionismo spenceriano para combater o positivismo ortodoxo, no livro *Doutrina contra Doutrina.* Também Artur Orlando, Clóvis Beviláqua e outros simpatizavam com algumas teses do filósofo inglês. É certo, por outro lado, que Tobias Barreto, preocupado sobretudo em criticar a posição de José Higino, muito próxima do positivismo dissidente de Littré, não fez uma análise serena da corrente spenceriana. Mas lhe apontou o defeito capital: conceber uma evolução sem saltos, sem lutas(20).

A filosofia de Herbert Spencer (1820/1903) guarda vínculos estreitos com o positivismo, posto que represente, em relação a este, visível progresso em diversos aspectos. Da mesma forma que Comte, declara Spencer incognoscível a natureza última da realidade, o que sejam o espaço e o tempo, a matéria e a força, a duração da consciência, se finita ou infinita e o próprio sujeito do pensamento, reivindicando, ao mesmo passo, o grande papel da ciência, à qual pertence todo o domínio do cognoscível. Distingue-se, entretanto, o filósofo inglês do fundador da religião da humanidade, entre outras coisas, por defender a possibilidade da psicologia como ciência e indicar certas linhas mestras para o seu desenvolvimento ulterior. Spencer encara o conhecimento como um *processo*, que vai desde a ação *reflexa*, primeira fase do psíquico, através do instinto da

memória, até a razão. É certo que a superação dessa tendência irresistível a separar os dois aspectos do processo cognoscitivo – empírico e racional – que marca profundamente a filosofia moderna, já tinha sido intentada por Kant. Não obstante, o século XIX assistira ao renascimento da questão, sobretudo com o chamado materialismo vulgar, portador de uma teoria que reduzia o pensamento a uma secreção do cérebro, equivalente à bilis segregada pelo fígado.

A filosofia de Spencer explicava a doutrina das idéias apriorísticas como uma interpretação que faz caso omisso da evolução da humanidade. Spencer proclamava que as idéias ditas *a priori* só o são para o indivíduo; inexistem para a espécie humana e constituem um resultado da experiência milenar acumulada que se fixara, tornando-as hereditárias, na estrutura orgânica do sistema nervoso.

Spencer destacou a possibilidade de uma sociologia, aceitando o termo comteano, mas lhe modificando o sentido ao separá-la da ética, circunscrevendo os seus limites à tarefa puramente descritiva do desenvolvimento da sociedade. Comte havia vinculado estreitamente sua doutrina da sociedade ao conjunto do sistema, que objetivava a conquista de um regime sociocrático, idêntico por seu caráter totalitário e antidemocrático, à teocracia medieval. Por isto mesmo, Tobias Barreto foi levado a negar a possibilidade da sociologia como ciência.

Em seus trabalhos sociológicos, Spencer defendia a tese de que, assim como não se pode abreviar o

caminho entre a infância e a idade madura no homem, tampouco se pode evitar que as formas sociais mais baixas tornem-se mais elevadas sem atravessar pequenas modificações sensíveis. Trata-se, em suma, de uma evolução sem saltos, sem contradições. Tobias Barreto, ao contrário, do darwinismo – doutrina científica que se distinguia do evolucionismo, concepção filosófica – guardaria sobretudo o *momento da luta*, ao qual atribuía validade universal. Desse ponto de vista, valorizava a doutrina hegeliana e até dizia que antecipara a “intuição naturalística hodierna”, ao conceituar o espírito humano como um todo e sua história como “uma evolução constante, cujo último produto encerra sempre em si os germes primitivos”. Esse problema, aliás, contribuiria também para afastá-lo do positivismo. Descobrira, no contato com os seus mestres alemães, que na cabeça de Comte “nunca fez ninho a idéia da evolução” ou, “quando muito, parece que só teve idéia de uma evolução já feita, por meio de três estados”. Para Tobias Barreto essa “evolução já feita” não encontra correspondente na realidade nem reflete a complexidade com que se apresenta, entremeada de choques e lutas. Reduzindo estas, negando os saltos, em muito se identificava o spencerismo com a variante litreana do comtismo, mais difundida no Nordeste e que, por isto mesmo, o professor sergipano combateria de preferência.

José Higino não nos legou obra filosófica[(21)]. A confrontação entre o seu spencerismo e o professorado de Tobias Barreto dar-se-ia sobretudo no terreno do

direito. Aqui, reinterpretando Jhering, o sergipano tornava irreconciliáveis as duas correntes. O temperamento de um, exacerbando o clima de choque e tensão, presente, no seu entender, a todo e qualquer processo (*desenvolvimento*, como preferia dizer). O temperamento do outro[22], acentuando a placidez do evolucionismo spenceriano. Cumpre, por isto mesmo, distinguir o seu spencerismo da adesão de Sílvio Romero e Clóvis Beviláqua à filosofia de Spencer. Na maneira de conceber a evolução, o autor da *História da Literatura Brasileira* aproxima-se mais de Tobias Barreto que de Herbert Spencer. A possibilidade d conciliação entre a religião e a ciência, que o pensador inglês fazia derivar de seu conceito de filosofia, jamais foi aceita por qualquer dos membros da Escola do Recife. Clóvis Beviláqua, ao mesmo tempo em que considera a filosofia de Spencer "como a mais elevada e a mais satisfatória expressão do pensamento filosófico", supunha-a ainda imperfeita. E se explica: "Sobretudo, muito me custa aceitar o papel que ele reserva, em seu sistema, para a religião" [23].

Os trabalhos divulgados, naquele ano, através do "Diário de Pernambuco", constituem, por outro lado, uma primeira manifestação do rompimento de Tobias Barreto com o mecanicismo de Haeckel. Numa certa medida, o monismo haeckeliano facultar-lhe-á a possibilidadede reintroduzir a metafísica, considerada superada pelo positivismo, bem como de rejeitar a teoria da origem divina do direito, para concebê-lo como um processo histórico longo e complexo. Revelara-se,

entretanto, insuficiente para derrotar a mecânica social do comtismo, para reivindicar a especificidade do humano e a sua irredutibilidade a mero processo natural. As mesmas razões que o tinham levado, na década anterior, à recusa do plano do materialismo vulgar, aceito por Sílvio Romero, acabariam por afastá-lo do mecanicismo. O apoio inicial para a crítica do haeckelismo seria a doutrina de Ludwig Noire.

A adesão do professor brasileiro a um pensador que a posteridade ignorou por completo tem sido um dos principais argumentos contra a Escola do Recife(24).

Ludwig Noire (1829-1889), filósofo alemão, inspirando-se em Spinoza e Schopenhauer, publicou diversas obras nas quais defende uma concepção monista do mundo. Dentre estas, destacam-se: *O Mundo considerado como desenvolvimento do espírito* (1874), *O pensamento monista* – concordância da filosofia de Schopenhauer, de Darwin, de Robert Mayer e de Lazarús Geiger (1875), *A origem da linguagem* (1877), *O instrumento de trabalho e sua importância para a história do desenvolvimento da humanidade* (1880), *Logos – origem e natureza dos conceitos* (1885) e *O desenvolvimento da filosofia ocidental até a Crítica da Razão Pura* (1883).

Sua doutrina monista é evidentemente frágil e nada tem de filosófica. Impõe-se, entretanto, não perder de vista as condições da época e do ambiente em que viveu Tobias Barreto. Era o período de plena exaltação romântica da ciência, expressa sobretudo na tendência a dar realidade ao infinito, a atribuir significação absoluta

e religiosa às hipóteses e fatos da ciência, conforme ressalta Nicolas Abagnano[25]. Se é certo, como observa o historiador italiano, que o desenvolvimento da ciência beneficiou-se, sem dúvida, desse fervor religioso, não se pode deixar de reconhecer que serviu para abrir novos horizontes à intelectualidade brasileira, as chamadas *idéias novas* não teriam conquistado um lugar ao sol em terras brasileiras. Compreende-se, assim, a ceutela de Tobias Barreto, ao reintroduzir a metafísica que o positivismo supunha enterrada para sempre. Escudado, primeiro em Haeckel e depois em Noire, percorreria o caminho da reconquista do terreno abandonado, deixando explícito que não renunciava ás vitórias alcançadas. Isto é: tratava-se de revalorizar a meditação filosófica, mas sem voltar ao antigo espiritualismo, nem renegar as conquistas científicas.

Ao mesmo tempo, milita a seu favor a circunstância de que a filosofia alemã daquele período é pobre em pensadores de envergadura. O próprio neokantismo maduro, das Escolas de Baden e Marburgo, é fenômeno posterior à morte do fundador da Escola do Recife. Em confronto com o materialismo de Büchner e Vogt e do mecanicismo de Haeckel, os livros de Noire tiveram o mérito de despertar, no pensador sergipano, o interesse pela obra de Kant. Por mais defeituosa que tenha sido a interpretação do kantismo, realizada por Tobias Barreto, fenômeno capital em sua evolução filosófica nos anos que se seguiram, representa o passo mais importante que se realizou naquele período para preservar a meditação filosófica da ofensiva geral

desencadeada pelos sectários do comtismo. E tanto a oposição de Rui Barbosa ao positivismo político como a obra de Farias Brito[26] têm como ponto de partida a reviravolta que começa a operar-se no pensamento de Tobias Barreto em 1875 e praticamente se completa dez anos depois.

Persiste a oposição às idéias novas

Em 1885, decreta o Governo Imperial novos Estatutos para as Faculdades de Direito. Criavam-se novas cadeiras, entre outras a de História do Direito Nacional, o que entretanto não chegou a efetivar-se. Instituiu-se o direito do aluno de prestar exames, em qualquer época, de uma ou mais séries, mediante o pagamento de uma taxa a ser distribuída entre os examinadores. Era o chamado instituto da "propina", que tanta celeuma suscitaria até ser definitivamente abolido.

Conservou-se, entretanto, uma outra franquia da mesma reforma: o acesso à Faculdade sem a obrigatoriedade da aprovação no Curso Anexo, exigência que se substituía pelos exames preparatórios realizados nas províncias. A esse respeito, registra a *Memória Histórica* do mencionado ano: "Cada vapor costeiro, que daqui parte, leva uma enorme caravana de indivíduos de todas as idades e condições, que, geralmente se sabe, nunca estudaram coisa alguma, voltam depois de dois meses, com os dez exames de preparatórios feitos; ao passo que as aulas do curso preparatório, anexo a esta

Faculdade, estão, todo o ano letivo, sem a menor freqüência, e, algumas sem um só discípulo" [27].

A circunstância explica possivelmente o crescimento do numero de matrículas bem como dos bacharéis formados. Os alunos matriculados passam de 695, em 1884, para 932, em 1885; 956, em 1886, mantendo-se em níveis aproximados nos anos de 1887 e 1888, quando se registram 887. Se em 1882 formaram-se 75 bacharéis, seu número eleva-se para 122, em 1883; 140, em 1884; 181 em 1885; caindo para 155, em 1886 e 143, em 1887. Essa aparente democratização do tradicional centro de ensino em nada parece haver contribuído para tornar mais liberal a Congregação.

No período em que foi responsável pela cadeira de Direito Natural, Tobias Barreto elaborara um programa calcado na idéia de que o direito era um produto da cultura humana e abrangendo temas que conduziam ao debate as principais doutrinas em voga: positivismo, darwinismo, filosofia do direito de Jhering, etc. Em meio ao ano letivo de 1885, a direção da Faculdade entregou a cadeira – cujo titular achava-se ausente – a um outro lente substituto, o Dr. Albino Meira, mais tarde, sob a república, governador de Pernambuco, que avocou a si a missão de reintroduzir as velhas doutrinas. A espécie de cordão sanitário que se pretendia manter, em torno da Faculdade, estendia-se, também, como no passado, aos concursos para a admissão de novos professores.

Em 1885, candidata-se a lente um jovem recém-formado, Artur Orlando, mais tarde uma das figuras

representativas da Escola do Recife. Apresentou tese sobre o *momento histórico das leis,* oportunidade que aproveitaria para defender o monismo haeckeliano e a doutrina jurídica de Jhering. A hostilidade que a Comissão Examinadora demonstrou em relação às suas idéias levaram-no a abandonar o concurso.

Concluindo-a, escrevia Artur Orlando: "São estas as soluções que damos ao problema da determinação do *momento histórico das leis;* podem não ser verdadeiras, porém ao menos têm um mérito: não estão contaminadas do vírus das idéias velhas, que não podem mais subsistir diante do sopro rude, mas ao mesmo tempo salutar, do espírito humano" (28).

Acontece, porém, que, do ponto de vista da elite dirigente, o vírus que se pretendia evitar era justamente o das idéias novas. O próprio autor deixou-nos, a respeito, o seguinte depoimento:

> "Quando foi apresentado esse estudo à Faculdade de Direito desta cidade, entre outras *graves* censuras sofri a de querer aplicar o *monismo* ao processo jurídico. Esta censura, porém, é digna irmã gêmea de uma crítica em que já incorri com Martins Júnior. A pedido de um amigo, a quem muito prezamos, nós fizemos para a *Comissão Central Emancipadora* um esboço de representação à Assembléia Geral, propondo diversas medidas a bem da abolição da escravatura no Império. Neste trabalho dizíamos que a *Comissão*, convencida de que a agricultura

moderna não é senão uma *espiritualização da terra*, uma aplicação das leis da física, da química e da biologia ao desenvolvimento das plantas e dos animais, e, mais ainda, uma série de observações, de experiências, de cálculos, de economia, de previdências, condições que seria difícil de conseguir com o escravo sem iniciativa, sem responsabilidade nem dignidade, vinha propor uma série de medidas, cujos fins não eram outros senão matas economicamente o trabalho escravo, tornando-o caro, prejudicial, repugnante e proteger o trabalho livre mas nobre, fecundo e produtivo. Demos, como vê-se, uma prova de bom senso; mas, apesar de tudo, o nosso esboço foi desumanamente mutilado, de maneira que veio a ficar um monstruoso aleijão; e tudo isto porque, como depois disse-nos o Presidente da Comissão, havíamos *metido o monismo no meio*. Impagável" [(29)].

Em 1887, José Isidoro Martins Júnior, líder republicano em Pernambuco e figura muito ligada à Escola do Recife, concorreu ao ingresso na Faculdade. Classificou-se em segundo lugar, contra o voto de Tobias Barreto, que pretendia fosse ele o escolhido para a primeira classificação. No ano seguinte, abre-se novo concurso e mais uma vez inscreve-se o futuro Ministro da Justiça do Governo Floriano.

Homem de talento, orador de grandes recursos, consegue não apenas o primeiro lugar, mas que a

Congregação indique apenas o seu nome. O Governo Imperial, não obstante, exigiu uma lista tríplice, como era de praxe. Tudo isto para nomear o terceiro colocado: Adelino de Luna Freire (1860/1908), professor de línguas do Curso Anexo, desde 1881. Segundo Clóvis Beviláqua, "acompanhava a corrente das idéias novas, quer no direito, quer em filosofia", mas nada tinha do agitador político e do reformador social, que era a nota dominante na personalidade de Martins Júnior.

A descoberta de Kant

O ano de 1887 foi o último de fecunda atividade intelectual para Tobias Barreto. Apesar de que já começa a manifestar-se a enfermidade que haveria de consumi-lo – e até se vê forçado a recolher-se ao sertão de Pernambuco para descansar e recobrar energias – elabora o estudo "Traços de literatura comparada", prepara o volume *Questões Vigentes de Filosofia e Direito* e começa a escrever o "Comentário Teórico e Crítico ao Código Criminal", que imaginava deveria abranger cinco ou seis volumes de, pelo menos, quatrocentas páginas cada. Na verdade, só conseguiu editar dois fascículos. Múltiplas teriam sido as razões que o impediram de dar cumprimento ao seu plano inicial. Além do seu estado de saúde, muito teria contribuído, por certo, a precariedade dos serviços gráficos em Pernambuco. Em começos de 1888, queixa-se em carta a Sílvio Romero: "Ando muito zangado com as tipografias desta terra; por mais que me tenha

esforçado, ainda não pude conseguir que as *Questões* chegassem à sua conclusão” [(30)].

Ao que tudo indica, somente em 1886 e 1887 parece Tobias Barreto haver descoberto a importância da obra de Kant. Na década anterior, o kantismo era encarado como uma espécie de criticismo a ser aplicado, sem pressupostos, tanto à literatura, como à política ou à sociedade. Pelo menos este é o sentido em que o toma Sílvio Romero na *Filosofia no Brasil* (1876/1878). Entretanto, na medida em que busca encontrar algo de sólido para contrapor à nova corrente em ascensão – o positivismo – maior significado adquire, para o professor sergipano, o movimento neokantiano que se processava na Alemanha. Ludwig Noire leva-o a Zollner e a Helmholtz.

Certas indicações sobre as incursões filosóficas deste último, apontadas por Ferrater Mora, poderão contribuir para o perfeito entendimento das limitações da versão do kantismo que chegou a Tobias Barreto. Hermann von Helmholtz (1821/1894) foi a fisiologista e físico de nomeada, professor de Koenigsberg, Bonn e Berlim. Se nome aparece ao lado do de Lange, como um dos representantes máximos da primeira fase do neokantismo. Interpretava o sujeito kantiano nu sentido eminentemente psicofisiológico. Sua epistemologia era uma fisiologia dos sentidos. Considerava também que as representações eram adquiridas e nada tinham de inato. por último, que os elementos apriorísticos do conhecimento não são princípios que se referem diretamente ao real, mas normas metódicas por meio das quais

podemos manipular o real. Em tais circunstâncias, conclui Ferrater Mora, além do fisiologismo e do empirismo, Helmholtz não está isento de um certo convencionalismo, pelo menos no que toca às regras metódicas.

Para atravessar toda a barreira, que se erigira até o próprio filósofo, representada pela interpretação de Lange e Helmholtz, precisaria Tobias Barreto ter vivido em outro país onde fossem diversas as motivações e inteiramente outro o panorama cultural. Por isto mesmo, para avaliar-se o mérito dos escritos em que procura exaltar a figura de Kant, impõe-se tomar, como paradigma ou ponto de referência, modelos do próprio meio e da mesma época. E não os olvidar por completo, como fez Gláucio Veiga ao escrever: “Quanto, porém, resolve dedicar um ensaio ao autor da *Crítica da Razão Pura* executa a tarefa como qualquer bisonho estudante. Nunca alguém falou tão atabalhoadamente sobre Kant, em tão poucas páginas, como Tobias Barreto em Recordação de Kant” (31).

O sucesso alcançado pelo positivismo em nossa terra, entre outros resultados, trouxe como conseqüência uma ruptura abrupta no processo de constituição daquilo que se poderia denominar de consciência filosófica da nação. Não fora a resistência oposta por Tobias Barreto e, provavelmente, muito mais tempo teria transcorrido até que se pudesse falar em filosofia, nesta terra, sem merecer o desdém e até a ameaça do ridículo. No contexto histórico dado, chamar a atenção para a obra de Kant, mesmo sem havê-la compreendido, já repre-

sentava um progresso extraordinário em meio à deblateração uníssona contra o fantasma da *anarquia mental*.

No avaliar do significado da contribuição daqueles brasileiros que, no passado, ocuparam-se da filosofia, o roteiro adequado parece-nos seja aquele traçado pelo Professor Miguel Reale. Indica ser necessário, em primeiro lugar, não nos contentarmos com a "sucessão extrínseca das teorias, analisando-as em seus puros valores abstratos e formais; é mister correlacioná-los com as circunstâncias histórico-culturais que condicionaram, pelo menos em parte, a sua recepção". Em segundo lugar, não perder o estudioso o sentido filosófico da pesquisa e jamais contentar-se "com uma coleção de anedotas ou de fatos banais, relacionados, por exemplo, com a ortodoxia positivista de Teixeira Mendes e Miguel Lemos, como se o movimento da Igreja Positivista, por maior que tenha sido a sua importância e por mais que seja sintomático o perdurar de sua influência, pudesse ser considerado o fulcro primordial de nossa cultura". Finalmente, conclui o pensador, "cabe precaver-nos contra certas atitudes ostensiva ou implicitamente polêmicas na análise de nossos filósofos ou filosofantes, a fim de superarmos definitivamente a "Filosofia em mangas de camisa". Ainda se continua escrever, infelizmente, *pró* ou *contra* Tobias Barreto, assim como, em revide, se escreve *pró* ou *contra* Farias Brito, quando o natural é que se escrevesse apenas sobre o cearense e o sergipano, ambos

figuras representativas de nosso modo de ser, por mais antagônicas que pareçam” [32].

Em setembro, jubilando-se o Professor Bandeira de Melo, criou-se na Faculdade uma vaga de catedrático. Na condição de substituto mais antigo, o posto foi preenchido por Tobias Barreto. Incumbia-lhe reger a cadeira de Teoria e Prática do Processo, primeira do quinto ano. Anteriormente, passara pelas cadeiras de Economia Política, Filosofia do Direito, Direito Natural, Direito Público e Processualística.

Último ano de vida

O estado de saúde de Tobias Barreto agravou-se em fins de 1888. Não mais se ergueu praticamente do leito até a morte, ocorrida em 26 de junho do ano seguinte.

Nos meses que antecederam a sua completa imobilidade, viu afinal concluída, na Livraria Fluminense, da capital pernambucana, a impressão das *Questões Vigentes de Filosofia e Direito.* Seu último livro circulou em começos de junho. Com 311 páginas, incluía os ensaios filosóficos constantes deste volume e os estudos “Nova intuição do direito”, “A questão do poder moderador” e a “Jurisprudência da vida diária”. Vinham precedidos de uma introdução de Artur Orlando[33].

Providenciou, também, uma segunda edição dos *Ensaios e Estudos de Filosofia e Crítica,* publicados pela primeira vez em 1875. Esta, entretanto, só apareceu

em 1889. Finalmente, de setembro a dezembro, travou uma polêmica pela imprensa com o seu colega José Higino. Informa Sílvio Romero que esses últimos artigos já não foram escritos do próprio punho, mas ditados ao seu filho João Bezerra de Menezes.

"A contenda com José Higino – comenta Clóvis Beviláqua – originou-se de uma tese, que este propusera em Congregação, para prova de um concurso: "É da essência do *selfgovernment* a obrigatoriedade e gratuidade dos cargos públicos, segundo a doutrina de Gneist, ou a autonomia da administração local, segundo a doutrina de Lorenz Strein"?

"Tobias, malquistado com o colega, não sei porque, ou compelido pelo que ele chamava de *pomadofobia*, que, aliás, não podia ter aplicação ao nobre espírito de José Higino, ou por impulso da sua missão de crítico, segundo alegou em outro momento, veio pela imprensa provocar o adversário para uma justa, José Higino, achando imprópria a linguagem de Tobias, retirou-se do debate; mas expôs o que entendia pela doutrina de Gneist a respeito do *selfgovernment*. Tobias analise os escritos do colega, outros tomam parte na guerrilha, que termina pouco tempo antes do falecimento do valoroso pensador" [(34)].

O civilista brasileiro escrevia, em 1927, que o tempo apagara o interesse por essa contenda, "e, hoje, o sentimento com que a considero, é o de mágoa, por ver desviada, de fins mais produtivos para a comunhão, tanta energia nervosa, tanta atividade psíquica". E aduz: "Servirá, porém, essa polêmica, de documento a quem

quiser conhecer a psicologia dos dois campeões; um, desembaraçado, impetuoso, arrogante, seguro de si e cheio de vivacidade, apesar de estar preso ao leito, de onde não mais se havia de erguer; o outro, menos ágil no manejo das armas aceitas, vibrando golpes, que haviam de doer no adversário, porém também determinavam visível sofrimento no paladino que os arremessava" [35].

A polêmica com José Higino serviu para incompatibilizá-lo em definitivo com a Congregação da Faculdade. Registra em sua correspondência: "Doente pude conhecer, por exemplo, que na Faculdade onde sou lente, a simpatia de que gozo entre os estudantes tem raízes bem profundas; porém ainda mais profundas são as raízes de ódio que me votam os meus colegas".

A morte

Eis como a imprensa recifense noticiou o sepultamento de Tobias Barreto: "O féretro do eminente professor foi conduzido à mão, desde a Rua do Hospício até ao cemitério de Santo Amaro. Lentes da academia, magistrados, deputados provinciais, muitos amigos e mais de trezentos estudantes acompanharam-no, sendo que estes foram incorporados até o referido prédio, precedidos de duas bandas marciais e levando o estandarte da Academia, coberto de crepe. Fez-se também representar a imprensa da capital. Em todos os semblantes lia-se a tristeza de que se achavam possuídos por tão infausto passamento. Ao chegar o préstito ao

cemitério e ao colocar-se o ataúde na sepultura, falaram: O Dr. José Joaquim Seabra, pela Congregação da Faculdade de Direito; acadêmicos – Heitor de Sousa, pela colônia sergipana; – José Brasiliano, pela colônia paraibana; – Caldas Brito, pela colônia baiana e sociedade 11 de Agosto; – Januário Nóbrega, pela colônia rio-grandense-do-norte; – José de Castro e Silva, pela Faculdade de Direito; – Franklin Gameiro, pela Sociedade União e Letras; – João Cruz, pelo Clube Republicano Acadêmico; – Sebastião Galvão, Monteiro Lopes, Dr. Ovídio Filho e outros cavalheiros. Sobre o ataúde foram colocadas duas coroas, uma pela Faculdade de Direito, tendo ao centro a seguinte inscrição: Ao mestre Tobias Barreto de Meneses – A Academia; e a outra pelo Clube Republicano Acadêmico, com esta inscrição: Ao mestre, Clube Republicano Acadêmico” [(36)].

O legado filosófico

Talvez pela circunstância de que a precariedade da saúde o tenha privado da possibilidade de aprofundar o seu contato com o kantismo, Tobias Barreto não condenou explicitamente a filosofia como atividade sintética, resquício da influência positivista que o levara a admitir o monismo. Dos seguidores, somente Artur Orlando apontaria a incompatibilidade entre os postulados da filosofia monista e a conceituação simultânea da filosofia como epistemologia, reivindicada por Tobias ao final da vida. Os demais integrantes da Escola

discutiram variantes do monismo ou vantagens do evolucionismo(37).

A par desta oscilação entre filosofia como síntese das ciências – que lhes acrescenta algo – ou como crítica do conhecimento – que não aumenta o saber científico – Tobias Barreto abriu um caminho novo, ignorado pelos discípulos e que só seria retomado no período recente.

Ao cuidar da restauração da metafísica, além das hipóteses antes mencionadas (filosofia como síntese ou como espistemologia), Tobias Barreto tratara de investigar a maneira de retirar o homem da subordinação ao determinismo. Embora essa problemática somente haja amadurecido nos últimos decênios, as indicações contidas em sua obra inserem-se na linha trilhada pela meditação contemporânea, razão pela qual preservam enorme atualidade. Em seus últimos textos, inseridos neste volume, insinua a existência de uma esfera privilegiada, como objeto de uma inquirição eminentemente filosófica. Trata-se da cultura.

Para o pensador sergipano, a cultura é "a antítese da natureza, no sentido de que ela importa uma mudança do natural, no sentido de fazê-lo belo e bom". Designa-se pelo nome geral de natureza "o estado originário das coisas, o estado em que elas se acham depois do seu nascimento, enquanto uma força estranha, a força espiritual do homem, com sua inteligência e vontade, não influi sobre elas e não as modifica".

A particularidade do mundo da cultura consiste no fato de que se subordina à idéia de finalidade,

escapando a todo esquema que se proponha resolvê-lo em termos de causas eficientes.

A seu ver, o equívoco dos contraditores da existência da liberdade na criação humana deve-se à associação inadequada entre liberdade e ação imotivada. "Desde que se faz assim do acaso e do capricho irracional a essência da liberdade, desde que o verdadeiro ato livre se considera aquele que se pratica sem motivo, sem razão alguma, não é muito que os deterministas achem provas de sua teoria em todos os círculos da atividade humana, onde se nota uma certa ordem". Acha entretanto que "a livre vontade não é incompatível com a existência de motivos; pelo contrário, eles são indispensáveis ao exercício normal da liberdade".

A chave para a solução do problema será encontrada no entendimento da cultura como um "sistema de forças combatentes contra o próprio combate pela vida", isto é, radicalizando a oposição entre o império das causas finais e o império das causas eficientes, entre o mundo da criação humana e o mundo natural.

O fato natural não o livra de ser "ilógico, falso e inconveniente". A regularidade natural, isto é, a circunstância de que um acontecimento natural seja considerado segundo leis, não implica em que, transposto ao plano da cultura, possa ser encarado independentemente do ponto de vista moral. Tem em vista o seguinte:

"Assim, e por exemplo, se alguém hoje ainda ousa repetir com Aristóteles que há somente homens nascidos para escravos, não vejo motivo de estranheza. Sim – é natural a existência da escravidão; há até espécies de formigas, como a *polyerga rubescens,* que são escravocratas; porém é cultural que a escravidão não exista".

A natureza, concluirá, pode ser apontada como a fonte última de toda imoralidade e não foi certamente inspirando-se nela que o homem criou a cultura. Esta, a seu ver, forma-se precisamente no pólo oposto ao que supunha o autor do *Contrato Social.* "Rousseau deixou escrito que em assunto de educação – tout consiste à ne pas gâter l'homme de la nature en l'appropriant à la societé. – Neste princípio que se lê na quinta carta do 4º livro da *Nouvelle Héloise,* culmina-se o edifício de suas idéias reformadoras. Entretanto a verdade está do lado contrário. O processo da cultura geral deve consistir precisamente em gastar, em *desbastar*, por assim dizer, o homem da natureza, adaptando-o à sociedade".

Nessa luta por erigir algo de independente da natureza, o homem criou a sociedade, "que é o grande aparato da cultura humana" e deixa-se afigurar "sob a imagem de uma teia imensa de relações sinérgicas e antagônicas; é um sistema de *regras,* é uma rede de *normas,* que não se limitam ao mundo da ação, chegam até os domínios do pensamento".

No âmbito dessa imensa teia, o direito é uma espécie de fio vermelho e a moral o fio de ouro.

O verdadeiro característico do ente humano é pois "a capacidade de conceber um fim e dirigir para ele as próprias ações, sujeitando-as destarte a uma norma de proceder". Trata-se, em síntese, de um animal que se prende, que se doma a si mesmo. "Todos os deveres éticos e jurídicos, todas as regras da vida acomodam-se a esta medida, que é a única exata para conferir ao homem o seu legítimo valor".

Assim se coloca, para a meditação brasileira, pela primeira vez, a hipótese de considerar-se o homem como consciência. Nesse momento inicial, é a idéia de *arquétipo* que está presente no espírito de Tobias Barreto, na maneira como a entende Kant na "Dialética Transcendental" da *Crítica da Razão Pura*. A verdadeira problemática do tema ainda não se explicita de todo. Nem por isto, entretanto, pode-se deixar de reconhecer, como o faz Reale, que "registrou Tobias Barreto, no processo de sua formação monística, idéias destinadas a uma longa elaboração mental, e que, do culturalismo sociológico de Jhering, nos levariam ao culturalismo mais largo de um Kohler ou de um Max Scheler ou de Nicolai Hartmann. O mérito imorredouro do autor dos *Estudos Alemães* está em ter visto o problema como um problema filosófico, e não puramente sociológico, não compreendendo, infelizmente, que a sua formulação era, por si mesma, a mais cabal condenação das doutrinas monistas que abraçara, após reconhecer a impossibilidade de colo ar completamente a vida espiritual sob o causalismo da natureza" (38).

No ciclo de ascensão do positivismo, o tema sugerido pelo fundador da Escola do Recife foi relegado ao esquecimento mas veio a ser retomado nos últimos decênios.

PAULO MERCADANTE e ANTONIO PAIM

NOTAS

(1) *A Cultura Brasileira*, Rio, IBGE, 1943, pág. 96.

(2) Reforma do Ensino Secundário e Superior – Cap. "Faculdade de Direito" in *Obras Completas de Rui Barbosa*" vol. IX, tomo I, pág. 106. O parecer concluía, ao mesmo tempo, pela supressão da cadeira de Direito Eclesiástico. Rui Barbosa, que ingressara no chamado movimento das idéias novas pelas mãos de Comte e Littré – a exemplo de Tobias Barreto, Sílvio Romero, Clovis Beviláqua, Artur Orlando e tantos outros intelectuais nordestinos – experimentou evolução algo semelhante à dos membros da Escola do Recife, rompendo mais tarde com o positivismo. A peculiaridade da evolução do grande tribuno consiste em que sua incompatibilidade radical com a seita comtista originou-se no âmbito do comportamento político dos positivistas brasileiros, no período imediato à proclamação da República, pautado na intolerância e em pendores totalitários. Justamente o choque entre a mentalidade civilista, burguesa, democrática, capitaneada por Rui Barbosa e a mentalidade militarista, dogmática, obscurantista, que tinha por núcleo as doutrinas do Apostolado Positivista – caracterizam os embates políticos nos primeiros decênios da República brasileira.

(3) Clóvis Beviláqua – *História da Faculdade de Direito do Recife*, Francisco Alves, Rio, 1927, vol. II, pág. 105.

(4) Os Colégios das Artes funcionavam anexos às Faculdades, tanto em Recife, como em Salvador e São Paulo. Na Corte, o seu equivalente, como órgão oficial na esfera do ensino secundário, era o Colégio Pedro II.

(5) José Higino Duarte Pereira (1847/1901) formou-se em 1867, dois anos antes de Tobias Barreto e passou a ensinar na Faculdade a partir de 1876, mais ou menos à época em que Sílvio Romero se trasladava para o Sul do País. Dedicando-se ao magistério até a proclamação da República, foi, em seguida, eleito deputado à Assembléia Constituinte, onde participou da Comissão dos 21, incumbida de dar parecer sobre o projeto de Constituição. Redigiu o manifesto dos parlamentares que se rebelaram contra a dissolução do Congresso por Deodoro. No governo Floriano, assumiu a pasta da Justiça, passando em seguida a integrar o Supremo Tribunal Federal.

(6) João Vieira de Araújo (1844/1923) entrou para o Corpo Docente da Faculdade em 1877. Foi jurista, partidário do evolucionismo de Spencer e Ardigó. Seguiu, em direito criminal, a orientação da escola de Lombroso, cujas idéias Tobias Barreto combateu pela primeira vez em nosso país. Segundo Clóvis, "para o estrangeiro, especialmente para a Itálica, era ele o representante mais conhecido da criminologia brasileira" – in *História da Faculdade de Direito do Recife,* 2º volume, pág. 68.

(7) Graça Aranha – *O meu próprio romance* – Cia. Editora Nacional, 1931, págs. 147/150. Clóvis justifica, num certo sentido, o depoimento de Graça Aranha sobre João José Pinto Júnior (1832/1893) ao dizer: "Quando conheci Pinto Júnior, em 1878, já ele, apesar de ter apenas 56 anos, havia perdido o ardor e o brilho, que revelara nos primeiros anos de suas pugnas jurídicas, em que conquistara lauréis, em disputa com verdadeiros talentos; mas até jubilar-se foi sempre zeloso cumpridor de seus deveres". *Ob. cit.,* vol. II, pág. 57.

(8) Gumersindo Bessa (1859/1913), mais tarde jurista em Aracaju. Formou-se em 1884. Escreveu vários trabalhos, versando matéria de direito, uma das quais figura como

apêndice ao livro *Ensaios de Filosofia do Direito,* de Sílvio Romero.

(9) A carta está datada de 1 de maio de 1882. Dirigida ao Dr. Luís de Matos Freire, juiz de direito em Estância, Sergipe; na década de 20, transcreveu-a, nos números de 4 e 5 de novembro de 1924, o "Diário da Manhã", de Aracaju. Consta da edição sergipana das *Obras Completas de Tobias Barreto.*

(10) *Obra citada,* vol. II, pág. 107.

(11) *Obra citada,* vol. II, pág. 108.

(12) *Obra citada,* vol. II, págs. 106/107.

(13) Consultem-se os artigos do período do rompimento com o ecletismo e da adesão parcial ao positivismo.

(14) *O meu próprio romance* – pág. 158.

(15) *História da Faculdade* – Clóvis Beviláqua, vol. I, pág. 250.

(16) *Idem, ob. cit.*

(17) O discurso foi publicado sob o título "Idéia do Direito".

(18) Os cursos particulares eram ministrados aos próprios alunos. Gumersindo Bessa e Oliveira Teles taquigrafaram e divulgaram um deles sob o título de "Preleções de direito constitucional". O próprio autor esclarece que o ensaio "Traços de literatura comparada do século XIX" teve por base aulas particulares. É difícil medir o alcance de sua obra de educador, afora a contribuição para a reforma dos cursos jurídicos e o que ganhou expressão na corrente filosófica denominada "Escola do Recife", o que não parece ser tudo, segundo se deduz do depoimento de Graça Aranha. Quase meio século depois do convívio com o mestre, afirmaria o conhecido romancista: "A lição de Tobias Barreto foi a de pensar desassombradamente, a de pensar com audácia, a de pensar por si mesmo, emancipado das autoridades e cânones" (*Meu próprio romance,* pág. 151).

(19) Clóvis Beviláqua – *História da Faculdade,* vol. II, pág. 114.

(20) O conceito de evolução é precisamente o tema do capítulo I das "Notas a lápis sobre a evolução emocional e mental do homem".

(21) Além de alguns trabalhos jurídicos, reuniu valioso material, nos arquivos de Haia, sobre a ocupação holandesa no Nordeste, mas não escreveu a sua história.

(22) Assinalando que José Higino só muito contrafeito aceitara polemizar de público com Tobias Barreto, fato a que aludiremos em seguida, Clóvis Beviláqua traçou-lhe o seguinte perfil: "Homem de gabinete, amando a vida recolhida e simples, afeito à serenidade das locubrações e aos gozos plácidos do espírito, bondoso e chão, desamava o desabrimento das lutas pela imprensa. Outro era o posto de trabalho que lhe pediam a índole a os hábitos" (in *História da Faculdade,* vol. II, pág. 76).

(23) "Repercussão do pensamento filosófico sobre a mentalidade brasileira", 1896 (in *Esboços e Fragmentos,* Laemmert & Cia., Rio, 1899, pág. 39).

(24) Em artigo na *Revista do Brasil* (setembro/dezembro 1917), intitulado "A Filosofia no Brasil", João Ribeiro teria ocasião de afirmar: "Tobias chegou, tal era o seu prestígio, ao ponto de converter todos os valores e de transformar em divindade um filósofo de segunda ou terceira ordem: Ludwig Noite" (*Revista Brasileira de Filosofia,* nº 15, julho/setembro de 1954).

(25) Cf. *Historia de la Filosofia,* tomo III, Parte sexta: "Romantismo y Positivismo". Ed. Montaner y Simon, Barcelona, 1956.

(26) Raimundo de Farias Brito (1863/1917) concluiu o curso de Direito, em Recife, nesse ano de 1884. Na opinião de Clóvis Beviláqua, pode ser incluído entre os discípulos de Tobias Barreto, "pois que semelhantes, senão as mesmas, são as suas simpatias intelectuais, pois que Lange foi o mestre preferido do moço cearence como do pensador sergipano" ("Repercussão do pensamento filosófico sobre a

mentalidade brasileira" (1896), in *Esboços e Fragmentos*, pág. 38). Idêntica observação parte de estudioso recente, Carlos Lopes de matos: "Farias Brito, que se tinha formado em 1884, acompanhara, entretanto, as idéias de seu professor, Tobias Barreto, expondo-as no primeiro volume da *Finalidade do Mundo*, como, de resto, já aparecia claramente formulado na *Pequena História*, de 1891, o naturalista monista, mas finalista. Aliás, a bibliografia de que se vai servir nosso filósofo em toda a sua primeira fase corresponde à da preferência do grupo do Recife. A própria preocupação de combater o positivismo, teve-a o cearense influenciado pela mentalidade dessa Escola" (*O Pensamento de Farias Brito* – Editora Herder, São Paulo, 1962, pág. 13).

(27) Clóvis Beviláqua – *História da Faculdade*, vol. I, pág. 271.

(28) Artur Orlando – *Filocrítica*, Garnier, Rio, 1886, pág. 176.

(29) *Obra citada* – págs. 139/140.

(30) *Vários Escritos*, ed. de Sergipe, pág. 326.

(31) Gláucio Veiga – "Kant e o Brasil", in *Revista Brasileira de Filosofia* – vol. I, fasc. 1/2, 1951, pág. 96.

(32) Miguel Reale – "Momentos olvidados do pensamento brasileiro" in *Filosofia em São Paulo*, Conselho Estadual de Cultura, São Paulo, págs. 13/14.

(33) Artur Orlando posteriormente acrescentou-lhe notas e publicou-as com o título "Tobias Barreto", no livro *Ensaios de Crítica* (1904).

(34) Clóvis Beviláqua, *ob cit.*, vol. II, págs. 117/118.

(35) *Idem, ob. cit.*, vol. II, pág. 76.

(36) In *Vários Escritos*, edição de Sergipe, págs. 344/345.

(37) Cf. Antonio Paim "Monismo e evolucionismo" in *A filosofia da Escola do Recife*, Rio de Janeiro, Saga, 1966, págs. 117/121; e Graça Aranha e os problemas legados à posteridade pela Escola do Recife. *Revista Brasileira de Filosofia* 18 (72): 433-437, out;-dez., 1968.

(38) Introdução ao livro *Tobias Barreto na cultura brasileira: uma reavaliação,* de Paulo Mercadante e Antonio Paim, São Paulo, Ed. Grijalbo/Univ. de São Paulo, 1972, págs. 22/23.

PARTE I

PERÍODO DE FORMAÇÃO EM ESCADA: FASE DO ROMPIMENTO COM O ECLETISMO ESPIRITUALISTA E DA ADESÃO PARCIAL AO POSITIVISMO (1868/1874).

I

GUIZOT E A ESCOLA ESPIRITUALISTA DO SÉCULO XIX

(Março, 1868) [A]

I

Qual é hoje em filosofia o sistema dominante, qual a escola que tem oferecido mais sérias soluções aos grandes problemas da ciência? Nobres e poderosos espíritos devassaram as alturas da especulação; a qual deles maior presa de verdade?

Racionalismo, positivismo, panteísmo, ceticismo, a filosofia hodierna é tudo isto, exceto ela mesma, diz o Padre Bautain. Nós achamos que a filosofia é tudo, deve ser tudo, exceto o que quer o anacrônico e intolerante professor da Sorbona.

Não obstante as diversas tendências particulares que o livre pensar há tomado em nossa época, a tendência geral do século é o espiritualismo. O sendo de infinitude, o senso do divino, alargou os círculos da inteligência humana em todas as suas aspirações. Não cremos, porém, com Eugênio Poitou, que o século XIX esteja especialmente destinado às questões de filosofia religiosa. De bem longe data o rancor injusto, incon-

veniente, estéril, da sombra contra a luz, da fé contra a razão, do clero contra os filósofos.

A escola tradicional, que nos primeiros movimentos filosóficos tinha-se feito aliada do espiritualismo para combater os restos de Condillac, terminada a luta, conquistada a vitória, ousou voltar-se contra o seu aliado, ditar leis e chamá-lo à obediência. Era tarde. A razão tinha tomado o lugar que lhe competia no domínio da ciência. Laromiguière e sua doutrina viram-se obrigados a recuar diante da palavra de Royer-Collard. Era a fuga, era o total desaparecimento do sensualismo.

O séquito de De Bonald e De Maistre não poderia também resistir e fazer frente à escola da razão, que vinha dirigir os destinos da filosofia do século.

Desde então o espiritualismo, sob a direção de Royer-Collard, Cousin, Maine de Biran e Jouffroy, atirou-se pela estrada de novas e fecundas descobertas. A psicologia dilatou-se com a observação dos fatos internos; a moral firmou-se em bases inabaláveis. Foi um progresso real, fértil em grandes conseqüências. Mas, se por um lado é forçoso reconhecer esse progresso, por outro releva confessar que a escola espiritualista não assentou, como lhe cumpria, o edifício de suas investigações sobre alicerces profundos. Vem aqui a propósito referirmo-nos a uma das belas meditações filosóficas do Sr. Guizot, em que o célebre escritor põe em relevo as qualidades e defeitos das modernas doutrinas daquela escola.

II

O ilustre filósofo reconhece que o primeiro e mais importante mérito do espiritualismo, no ponto de vista puramente filosófico, é que os seus chefes e representantes contemporâneos deram às suas pesquisas e às suas idéias o caráter verdadeiramente científico; empregaram no estudo do homem e do mundo intelectual o método praticado com tanta vantagem no estudo do homem e do mundo material.

As opiniões de um vulto, como o Sr. Guizot, só se criticam de joelhos, segundo a expressão de Cousin, falando de Rafael. Entretanto, não nos é possível dissimular a repugnância que temos em admitir como qualidade, como grande mérito da escola atual aquilo que consideramos um seu radical defeito. As ciências diversas que procuram o conhecimento das coisas têm cada uma o seu caráter pela mesma especialidade do seu objeto, e o que determina esse caráter é o emprego do método conveniente à aquisição das verdades respectivas. Os espiritualistas modernos, empregando no estudo do espírito humano o método das ciências físicas, viciaram a psicologia em seu princípio. O mundo material nos é dado pela observação da mesma forma que o mundo espiritual, é verdade; mas ao passo que nenhuma lei, nenhuma causa, nenhuma força cai imediatamente sob o domínio da observação externa, o mesmo não se dá na observação do mundo intelectual. O primeiro fato de consciência é o próprio eu, que se reconhece como causa. O eu é a primeira causa que

conhecemos, disse Maine de Biran; a psicologia, e não a mecânica, é a verdadeira ciência da força, disse Damiron. Ora, em que tem consistido o método da escola espiritualista a respeito dos fatos internos? Simplesmente em observá-los com a mais escrupulosa atenção, classificá-los e reduzi-los a leis, como justamente praticam os físicos.

Tal método é um erro. Se o primeiro fato de consciência não é um simples fenômeno, cuja substância escape ao conhecimento imediato, mas é ao mesmo tempo o fenômeno e a substância, o pensamento e o eu que pensa; está claro que o método empregado na psicologia não é, não deve ser idêntico ao que se pratica nas ciências naturais. Aqui as leis e forças da natureza são conhecidas, ou melhor, concebidas por meio da indução, com a precedência dos fatos particulares que se observam. Ali, pelo contrário, o eu que diz – *penso*, isto é, *sinto*, *quero*, *conheço*, *movo-me*, etc., é uma força que se sente, que se conhece a si mesma.

E o erro de semelhante método não deixou de ter fatais resultados; porquanto, não reconhecida logo em princípio a existência do eu substancial como uma intuição da consciência, resultou que a simplicidade e a espiritualidade da alma não ficassem a salvo de materialismo, visto como incumbiu-se ao raciocínio a prova demonstrativa dessas propriedades que em última análise não passam de sábias hipóteses. E é mister observar que neste ponto de vista as modernas doutrinas estão acordes com a filosofia do século XVIII, para quem a alma era um agente desconhecido de fenômenos

conhecidos, como disse Voltaire. Assim admitida a alma como uma incógnita, como um *x*, era mister que, para sondar-se a sua natureza, se seguisse a marcha dos físicos, para chegarem às causas dos fenômenos que eles observam no mundo exterior. Paralelismo que teve em conseqüência fazer-se da substancialidade da alma uma coisa tão incompreensível em si mesma, como a *gravitação*, a *eletricidade*, etc. O espiritualismo, pois, com a prática desse método, deu passagem ao materialismo e ao cepticismo.

III

Desde que o princípio pensante, em sua substância, não é dado como um fato de certeza imediata, não sabemos com que direito a filosofia afirma a espiritualidade da alma.

É lícito duvidar; e, para dissipar a dúvida, é fácil admitir o pensamento e a vida como resultantes da matéria.

São conseqüências que decorrem dos dados primordiais da psicologia moderna.

O Sr. Guizot louva o espiritualismo, por ter empregado o método de observação das ciências físicas no estudo da ciência da alma.

Se os psicólogos do século XIX, admitindo a existência do eu espiritual como um dado da consciência, partissem do alto dessa verdade para observar e descobrir todas as outras que em torno dela vão

aparecendo, seriam em tudo louváveis, porque teriam dado uma base segura ao edifício da ciência.

Mas assim não praticaram.

Levados como que pela sede das descobertas, fizeram da substância do eu uma coisa obscura e problemática, para terem o prazer de aplicar o telescópio do seu método e dizer enfim: a alma é espiritual!

A presunção de semelhante achado é tão ridícula, como a de astrônomos que se vangloriassem de ter descoberto a existência do sol.

Se decerto o espírito não é esta força que diz – eu – que se manifesta por seus atos e seus movimentos, dos quais se reconhece a causa aos olhos da consciência; se o espírito não é isto, o espírito é nada; a espiritualidade é uma hipótese, ou melhor, uma ilusão.

Confessamos que a escola espiritualista, tomando a observação por ponto de partida e por guia constante de seus trabalhos, abriu caminho ao progresso da ciência.

O que, porém, censuramos é que ela não tenha tido sempre em vista a diferença enorme que separa a psicologia das outras ciências de observação, de onde resulta que o método não deve ser totalmente idêntico, já pela diversidade dos objetos, já pela dos princípios de que partem.

Poderíamos ainda insistir sobre este máximo defeito da escola de Cousin, porém reservamos para outro escrito a apreciação detalhada do que aí deixamos em traços gerais e passamos à última parte da crítica do Sr. Guizot.

IV

O célebre escritor, fazendo a síntese dos méritos que ele reconhece no espiritualismo, não hesita em proclamá-lo científico, moral e liberal.

Mas a despeito destes méritos, diz que aquela escola parou diante dos problemas soberanos que pesam sobre a alma humana; não adiantou a solução racional e não aceitou a solução cristã; sua teodicéia ficou muito alheia à sua psicologia.

E para explicar a razão desta lacuna, diz que houve demasiada timidez e demasiado orgulho.

Houve timidez, porque a escola espiritualista estabeleceu, em virtude da observação psicológica, a existência de princípios universais e necessários que reinam invencivelmente no espírito humano, por ocasião das sensações, as quais entretanto não têm o poder de originá-los. Estes princípios, sendo a obra de Deus que assim preside à vida intelectual do homem, o espiritualismo não viu tudo que eles encerram a revelam sobre o homem e sobre o mundo.

Houve orgulho, porque não aproveitando-se dos dados da ciência, não aceitou os dados da revelação cristã.

Se aquela escola, diz o ilustre filósofo, reconhece Deus como o Ser em que os princípios necessários residem e de quem o homem os recebeu, isto importa reconhecer em Deus o autor e instrutor do homem, isto

é, o fato da criação e o fato da revelação primitiva inerente à criação.

É uma verdade; mas não sabemos que a escola espiritualista que reconheceu em Deus a substância das idéias eternas, dos princípios universais e necessários, tenha negado a criação e essa revelação primitiva inerente a ela.

O que aqui o Sr. Guizot chama revelação, é o que a escola espiritualista chama razão. Se, como diz mesmo o eminente escritor, Deus criou o homem armado de todas as peças na ordem intelectual como na ordem material, dizer que Deus criou-o dotado de razão ou esclarecido pela revelação é dizer a mesma coisa.

A racionalidade do homem consiste justamente na existência desses princípios necessários reguladores da atividade humana; e se eles constituem a revelação primitiva da razão, que fica sendo, considerada em si mesma, isolada e nua, essa faculdade soberana?...

Mas é o Sr. Guizot mesmo quem nos diz que a revelação é inerente ao fato da criação; o que importa dizer que Deus criou o homem logo alumiado pelas idéias eternas.

É pois uma questão de palavras entre razão e revelação primitiva.

A escola espiritualista não foi tímida; pelo contrário, combatendo o sensualismo, ela mostrou que a existência das idéias absolutas não é obra dos sentidos, é um dado da razão, uma manifestação de Deus, ou uma revelação; faltou-lhe a palavra, não faltou-lhe a intenção.

Em Deus, disse Cousin, as coisas haurem ao mesmo tempo sua *inteligibilidade e seu ser.*

Não há reconhecimento mais formal da revelação e da criação; mas da revelação como deve ser entendida, inerente à criação, fazendo parte dela, e por conseguinte identificando-se com a mesma razão proclamada pela escola espiritualista.

Paramos aqui.

II

A PROPÓSITO DE UMA TEORIA DE S. TOMAS DE AQUINO

(Abril, 1868) [B]

Ousar é a divisa do século, disse o autor da *Nova Babilônia.*

Síntese soberba, que abraça, explica e vai até legitimar todas as tentativas grandes e arriscadas, todas as vastas projeções de sombra que aí continuamente se cruzam na atmosfera das idéias. Filho do século, aceitamos a sua divisa; filho do século, juramos em suas mãos o cumprimento de nosso dever. E a primeira audácia que ostentamos é a de não crermos cega a irrefletidamente na palavra dos oráculos.

A filosofia quer e deve ser livre; a liberdade é para ela mais que um distintivo; é sua própria vida, pois que constitui o seu poder.

Se há presentemente, a esta hora da civilização, um fenômeno ao mesmo tempo lastimável e ridículo, é por certo o esforço que ainda fazem espíritos apoucados, para sufocar o filósofo no fundo de seu pensamento e dizer à razão: Cala-te, louca! Seria com efeito bom para eles que a razão guardasse silêncio.

A verdade que nua e radiante acode ao seu apelo, ficaria lá eternamente reclinada no seio da nuvem e o

espírito humano rastejaria abraçado com o espectro de uma filosofia gélida, imóvel, talhada no mármore da teologia intolerante.

A quadra da autoridade passou. Entretanto a Idade Média que é hoje apenas uma triste recordação, um remorso atroz na consciência da história, conta ainda, em matéria filosófica, seus ardentes defensores, capazes de levar até ao martírio o fervor de sua dedicação. São homens que têm as costas viradas para o futuro e esperam que a estrela da manhã surja do ocaso; almas caducas que admiram como astros os fogos-fátuos que se levantam do túmulo da teocracia.

E posto que, na frase de um escritor, o martírio da época seja o açoite do ridículo, todavia não achamos bom combatê-los assim. A seriedade é cabível em todas as questões; ela deve caracterizar todos os homens que discutem.

Não vão, porém, nossas palavras, mal entendidas ou de propósito extraviadas, ferir suscetibilidades religiosas.

O sentimento religioso nos é altamente respeitável. Nunca ousaremos dizer à religião que professamos: despe-te de tuas galas, deixa-nos ver os teus mistérios. Sacrílega audácia própria do homem que dissesse à virgem do seu amor: mostra-me a alvura de teu seio. Nem se julgue que semelhante reserva é inconciliável com a liberdade que reclamamos.

A religião é para nós alguma coisa mais que o embalar do turíbulo, o cheiro do incenso, a voz do

sacerdote; é o raio da consciência divina atravessando a consciência humana, é a penetração do inefável, é Deus.

Desde que Deus é um objeto de sentimento, um objeto de amor, ele deixa de ser um objeto de ciência, pois que nada é mais repugnante ao amor do que a severidade da lógica, a frieza do raciocínio. Teologia ou teodicéia, a ciência de Deus é impossível.

O positivismo tem razão quando julga inacessível e intratável a questão da causa primeira, É crível mesmo que todos os desatinos metafísicos e teológicos sejam a fatal conseqüência de querer-se conter a divindade no círculo das investigações científicas.

Os delírios da teurgia e os disparates do ateísmo são elos extremos de uma mesma cadeia.

Aquele que buscando a causa suprema tem a convicção de possuí-la, e aquele que depois de a procurar declara não havê-la descoberto, são sábios da mesma ciência, são irmãos. Palmas a quem disse: *o ateu é um teólogo*; porque disse uma estupenda, porém profunda verdade.

Quando se é bastante forte para aplicar a atenção, esse telescópio do espírito, ao foco das altas idéias, não se deve levar a audácia a ponto de aspirar o impossível.

Quando a metafísica, livre e soberba, como uma hetaira grega depois de longo meditar, de volta de suas excursões pelos páramos do céu, vem dizer-nos: Existe uma causa de tudo que é Deus; tão pequena descoberta, filha de tão grande arrojo, faz-nos hesitar entre a compaixão e o desdém.

A existência de Deus é uma crença instintiva do espírito humano, que pode tomar formas diversas, diversos graus de aperfeiçoamento, e destarte como fato interno pertence à psicologia determiná-lo e descrevê-lo. Mas a ciência, que não se farta de saber que Deus existe, quer ainda saber quem é ele em sua substância, em suas qualidades e em suas relações com o universo, emerge-se no desconhecido e quando ergue a cabeça, é carregada de hipóteses tendo por única tese indubitável, que aliás não é descoberta sua, esta verdade sabida – Deus existe. Pobre metafísica!

Vem do outro lado a teologia, esse trapo de burel monástico, essa larva dos claustros, que arroga-se o direito de sondar e comentar a natureza divina, embrulhando, cobrindo muitas vezes de nuvens o que estava límpido e sereno. E aqui temos o alvo, o ponto principal do nosso escrito, que foi inspirado pela leitura de uma teoria de S. Tomás sobre a inteligência divina.

É fácil compreender o perigo a que nos arriscamos com semelhante empresa.

As doutrinas do angélico doutor, consagradas pelo tempo, como que não se prestam a uma refutação. É esta ao menos a opinião dos seus fanáticos admiradores. Essa mesma teoria, cuja apreciação tentamos fazer, aparece-nos arrimada ao poderoso talento de Balmès, que em sua *Filosofia Fundamental* cita-a como espécime de metafísica sublime. Pois bem; é mesmo para evitar qualquer interpretação má, que possamos dar às palavras do teólogo escolástico, é para prevenir dúvidas e suspeitas que vimos colocar-nos

diante do filósofo espanhol e sobre suas palavras estabelecer a nossa análise.

Balmès, agitando a questão da existência de uma primeira verdade, princípio de todas as verdades, admite-a na ordem intelectual universal; não assim na ordem intelectual humana.

Poderíamos aqui de passagem objetar ao ilustre pensador que se essa verdade-princípio não existe na ordem intelectual humana, como sabemos, quem nos diz que ela existe na ordem intelectual universal? De que modo podemos admiti-la como realidade, senão admitimo-la como idéia?

Essa primeira verdade, que existe na ordem dos seres, é Deus; e se no domínio físico e metafísico Deus é com efeito uma verdade estéril, donde nenhuma outra pode sair por dedução ou indução, na ordem moral é um princípio fecundo e vivificante para a inteligência e para o coração; para a inteligência, dissemos, porque a idéia do bem, em que assenta a moral, só se explica e melhor se esclarece diante da idéia de Deus; para o coração, repetimo-lo, porque o amor e respeito à divindade é muitas vezes um poderoso motivo de nobres e grandiosas ações.

Continuando, o filósofo chega a avançar que não há somente unidade de origem nas verdades realizadas, ou nos seres considerados em si mesmos, porém que essa unidade se manifesta no encadeamento das idéias que representam os seres.

É mister observar que nem todas as idéias que são concatenadas pela mão da ciência representam seres; as

qualidades e relações dos entes são abstrações que não têm objetividade na ordem real; além de que na concatenação das idéias não há essa unidade de que fala o filósofo; pois que não há uma síntese completa abrangendo todas as coisas que as ciências investigam.

Se, porém, a síntese imperfeita, a unidade aparente que se mostra no encadeamento científico, não é puramente lógica, mas representativa da mesma unidade de origem das coisas; se assim as evoluções do pensamento são adequadas às evoluções do ser, malgrado seu, Balmès encontrou-se com Schellinhg e Hegel, e uma palavra de mais seria bastante para fazê-los abraçarem-se e reconhecerem-se irmãos.

Prosseguindo notamos ainda que segundo o pensar do filósofo, se o nosso entendimento pudesse elevar-se ao conhecimento de todas as verdades, veria que, não obstante sua dispersão quase infinita, em certa altura essas verdades vão convergindo para um centro comum. É a propósito desta teoria que Balmès cita S. Tomás, nos seguintes termos: "Segundo o santo doutor, à medida que os puros espíritos se elevam na ordem hierárquica, sua inteligência engrandecida se exerce sobre um menor número de idéias; e esta progressão vai terminar em Deus que conhece todas as coisas em uma só idéia; esta idéia única é sua essência mesma. Destarte, há não só um ser autor de todos os seres, mas também uma idéia única, infinita, que abrange todas as idéias." Basta.

Essa doutrina é, à primeira vista, deslumbrante por um são sei que de grandioso e poético; porém, traz o seio túmido de uma profunda aspiração panteística.

Com justiça poderíamos atribui-la a Spinoza, o *ímpio*, que facilmente reconheceria nela uma avoenga de suas *malditas, excomungadas teorias*.

Além do conhecimento que Deus tem de todas as coisas, ele também tem conhecimento, consciência de si; se, pois, a idéia do universo e a idéia de Deus não são distintas na mesma inteligência divina, se elas fundem-se em uma só idéia, que é a própria essência de Deus, resulta que a substância das coisas identifica-se com a de Deus, pois que nele a idéia não é uma abstração, porém uma realidade; resulta que o conhecimento que Deus tem de tudo, sendo assim idêntico à consciência que ele tem de si, visto como esse conhecimento é sua própria essência, Deus e o universo, perante a inteligência divina, constituem um só ser.

É o maior arrojo do panteísmo, o panteísmo do próprio Deus!

Para que semelhante doutrina já tivesse recebido o estigma de impiedade, para que contra ela já tivesse chovido em todos os tempos a mosquetaria da lógica sacerdotal, e trovejado, entre os modernos, do alto de suas cadeiras, a voz dos Srs. Bautain, Maret e outros, falta-lhe somente uma circunstância: - é o ser filha legítima de algum eleático, alexandrino ou hegeliano.

Lede o judeu Spinoza, esse grande espectro, essa majestosa figura da história filosófica, gênio fumegante de anátemas, que parece responder aos golpes da

ignorância com o riso da candura e boa-fé; achareis que, na opinião do filósofo, há necessariamente em Deus a idéia de sua essência, bem como de tudo que necessariamente decorre dela: essa idéia é uma, como a mesma substância divina. – (*Ética*, livro 3, prop. 3.)

Qual a diferença notável entre esta e a teoria do doutor angélico?

Já a escola da Alexandria, pelo órgão de Plotino, partindo do princípio de que a filosofia deve procurar elevar-se à altura em que o conhecimento e a coisa conhecida, o sujeito e objeto são reduzidos à identidade, tinha chegado à estranha concepção da unidade absoluta, essência e princípio de tudo, possuindo a visão de si mesma, porém sem reflexão, isto é, sem poder distinguir-se das coisas.

A idéia única, infinita, de que fala S. Tomás, identificada com a essência divina, também sem reflexão, pois que a reflexão traria, pelo menos, uma nova idéia, a da diferença e distinção entre Deus e o universo, leva o espírito à concepção de um Deus onisciente, é verdade, mas inconsciente: - o que é alguma coisa semelhante à Unidade de Plotino.

E não ficamos ainda aqui.

Aquele que possuísse essa idéia única, infinita, veria tudo nela, diz o teólogo escolástico, apreciado por Balmès. Ora, essa idéia, síntese absoluta do conhecimento universal, é, como já vimos, a mesma essência divina; aquele que a possuísse, possuiria Deus. Mas a inteligência humana aspira o conhecimento de tudo; cada verdade, pois, que vai conhecendo, cada descoberta

que faz nos domínios da ciência, é uma face da grande idéia que ela divisa, é um gole do infinito que ela sorve, é uma porção de Deus que ela devora! Que triste conseqüência!

Quando a filosofia hegeliana diz que Deus não é, porém vai-se fazendo, pode socorrer-se à doutrina do angélico doutor e sustentar que esse Deus que há de fazer-se, é a idéia infinita igual à própria substância divina: idéia unida de todas as coisas, que ainda não está demonstrado como impossível a inteligência humana um dia adquiri-la, e então o homem será Deus!

É assim que do fundo tenebroso da Idade Média vem uma doutrina sombria, cujas conseqüências quase que se confundem com as libérrimas e errôneas doutrinas da moderna Alemanha!

E o que mais admira é que essa teoria vem do *mais sábio dos santos e do mais santos dos sábios*; vem de um membro daquela classe de doutores, a que se davam epítetos chistosos, podendo quase todos designar-se pelo de *doctores stolidi.*

E o que mais espanta é a coragem com que neste século se desce aos subterrâneos em que faz feito cinza o cadáver da escolástica e se pretende ressuscitá-la para oferecê-la ao público.

A Idade Média não podia ter uma filosofia no seu verdadeiro sentido como desenvolvimento da inteligência em busca das altas verdades, cujo conhecimento mais lhe interessa.

Quando Leibnitz dizia ter achado ouro na ciscalhagem da escolástica, Leibnitz enganava-se: eram

os reflexos do seu próprio gênio projetados sobre aquele muladar que ele tomava como preciosidades daqueles tempos.

Publicando estas considerações, fazemos votos para que elas não suscitem animosidades e rancores.

Estudando e combatendo uma doutrina filosófica, aliás de subido alcance, provamos, ao menos, que não gastamos o nosso tempo em banalidades e parvoices que se dizem escritos literários.

Se alguém há entre nós, que se julgue a encarnação do tomismo, e se sinta por isso ferido no íntimo de sua religiosidade, dir-lhe-emos que é fácil o desagravo, dignando-se de erguer a luva que aí fica lançada na liça do combate.

III

TEOLOGIA E TEODICÉIA NÃO SÃO CIÊNCIAS

(junho, 1868) [C]

Apresso-me em responder à sua preciosa carta ultimamente publicada, na qual se dignou de fazer-me observações sobre um escrito meu a propósito de uma teoria de S. Tomás de Aquino.

Menos penetrante do que o colega, que se limitou a ler-me com bastante prazer, eu fui forçado a meditá-lo com bastante atenção. Assim exigiam a importância do assunto e a dignidade da pessoa.

E conquanto nunca me tivesse passado pela mente que o colega descesse a tomar parte em uma questão filosófica, não me surpreendeu todavia o seu aparecimento. Eminentemente católico, não era possível que o colega deixasse, por esta vez, de fazer ouvir a sua voz que em ocasiões mais difíceis tem-se erguido para rechaçar os ataques porventura dirigidos a qualquer dos pontos religiosos, em cujo número é natural que se considere a filosofia de S. Tomás.

Notei porém que as suas observações não roçaram sequer na superfície da questão principal em que eu ousara combater a doutrina do angélico doutor.

Com um golpe de sua análise amolada e percuciente, arrancou-me um pedaço, uma frase, uma proposição, desprendendo-a dos seus antecedentes,

segregando-a dos seus conseqüentes; e sobre ela ergueu um edifício de conjeturas.

Demasiado modesto, para ouvir tão somente os ditames de sua consciência que o declara inferior a S. Tomás; demasiado bondoso, para considerar-me capaz de merecer palmas, o colega não deixou, entretanto, de derramar um pouco de veneno na água benta com que me fez a preliminar aspersão.

É assim que diz com ênfase que *a lógica ainda não é um monopólio para aqueles que presumem de bem raciocinar.*

Nem eu tive jamais a loucura de querer monopolizar o raciocínio, nem ponto algum do meu escrito se prestava a semelhante doesto. Contudo, devo dizer que a lógica, se decerto não é meu, é monopólio de alguns, a saber, daqueles que estudam, que meditam sobre esta ou aquela matéria e se tornam mais ou menos competentes para conhecer e agitar as questões.

Acresce que a lógica, desacompanhada de um certo capital de idéias, sobre que se exerça, é semelhante a um engenho de fogo morto: nada rende. Desculpe a rasteirice da comparação. Não me rio nem pretendo fazer rir; desprezo os lances de espírito; gosto de falar sério.

E para não tornar demasiado longo este preâmbulo, entrarei já na apreciação de suas luminosas considerações.

Foi-lhe estranhável, entre todas e sobre todas, esta minha proposição: “Desde que Deus é um objeto de sentimento, um objeto de amor, ele deixa de ser um

objeto de ciência, pois que nada é mais repugnante ao amor do que a severidade da lógica, a frieza do raciocínio. Teologia ou teodicéia, a ciência de Deus é impossível".

E para refutá-la diz o colega: ... "*Mas que é esse sentimento ou esse amor... não será esse sentimento ou amor um objeto de ciência? Parece que sim, porque para sentir é necessário conhecer que se sente, e não se pode amar sem saber que se ama*".

O colega não meditou bem aqui nas razões de sua dúvida; mostrou que lhe falta ainda o hábito da reflexão e a leitura dos psicólogos. Isso deu lugar a falsidades e confusões. É falso que para sentir seja necessário conhecer que se sente. É um erro de psicologia. A consciência dá o conhecimento do que se sente; para conhecer uma coisa é mister que essa coisa exista, mesmo antes de ser conhecida; ao contrário, o conhecimento não seria uma representação, mas uma criação da coisa que se conhece. O recém-nascido não tem consciência do que sente, mas sente a dor que o faz chorar. A expressão do sentir inconsciente, em sua pureza nativa, é o grito; a expressão do sentimento de que se tem consciência, é a palavra.

O colega confundiu fatos distintos. O sentimento, o amor que eu disse que Deus era objeto, é um fenômeno interno, uma modificação espiritual, como todas as outras que a consciência testemunha. Considerado em si mesmo, apreciado isoladamente, esse amor não é objeto de ciência. Não existe a ciência do amor de Deus. Considerado porém como fazendo parte

dos fenômenos psíquicos, deve pertencer ao domínio de uma: .... qual é ela? ... A psicologia.

Convido-o para ler comigo algumas linhas do meu escrito que lhe passara despercebidas, e onde eu disse:

"*A existência de Deus é uma crença instintiva do espírito humano que pode tomar formas diversas, diversos graus de aperfeiçoamento, e destarte como fato interno pertence à psicologia determiná-lo e descrevê-lo".*

Já vê pois que levantou questão onde questão não havia.

Ser objeto de ciência não é o mesmo que ser objeto de conhecimento, o colega confundiu; atenda.

O conhecimento é particular, fenomenal, determinado; a ciência é geral, baseada em princípios. O individual, encarado em si mesmo, não pertence à ciência; o que nos indivíduos ela procura é o que eles têm de geral e comum aos gêneros, às diversas classes de seres ou de fatos. O amor que se tem a Deus é um fenômeno particular do espírito; como tal cai sob as vistas da consciência, mas não é ainda por si só um objeto científico; o amor pertence à classe dos fenômenos sensíveis, e estes por sua vez à classe dos fenômenos espirituais em geral, sobre que se exerce a psicologia empírica.

Termina o seu primeiro pedaço de argumentação com o seguinte raciocínio: "*Se Deus é objeto de sentimento ou amor, com maioria de razão deve sê-lo da ciência, etc., etc.*".

Não sei onde o colega descobriu essa maioria de razão. Para isso comete um sofisma, supondo admitido o que se contesta, a saber, que todo objeto de conhecimento é objeto de ciência.

Consultemos o coração; escute. Muitas vezes um fio de cabelo, um anel, uma fita, um adorno qualquer da beleza que adoramos, é para nós um objeto do mais puro amor; e sê-lo-á também de ciência?... Suponhamos que o colega, em um desses momentos de felicidade, recebendo da mão de alguma beldade, por exemplo, um botão de rosa, em vez de fazer desse mimo um objeto de amor, quisesse torná-lo um objeto de ciência, e com ares de botanista dissesse: eis aqui, minha senhora, uma flor pertencente ao gênero tipo da grande família das rosáceas, plantas dicotiledôneas polipétalas, de estames perigíneos, corola de 4 ou 5 pétalas, que para provar arranco um por um; tem cálice gamossépalo, etc., etc. Depois desta trovoada de palavras, com tal força de análise, a pobre florinha estaria morta e a linda ofertante fugiria espavorida...

O colega julga ter cortado a questão, quando diz que a *idéia do amor traz consigo a idéia de um ser que ama e outro que é amado*... Quid inde? O amor é um sentimento complexo, como chamam os psicólogos, entre os quais os nossos velhos conhecidos Barbe e Charma.

Essa complexidade está justamente em que o amor, ao contrário dos fenômenos sensíveis em geral que são subjetivos, é objetivo. Mas que prova isto? ... *Se assim é,* diz o colega, *como se pode amar a Deus se não*

se tem conhecimento de sua existência? Eis aí ainda a confusão de conhecimento e ciência que não soube distinguir. *Esse conhecimento*, diz o colega, *só nos é dado pela ciência, logo, Deus é objeto dela.* Isto faz pasmar. Dizer que só a ciência nos dá o conhecimento de Deus, é dizer que só os sábios e só eles sabem que Deus existe.

Três quartos da humanidade, se não mais, protestam contra semelhante absurdo. A maioria dos homens, que é dos que não cultivam as ciências, fica destarte condenada ao ateísmo, pela força de uma frase impensada.

Continuando, diz o hábil polemista que, ou o conhecimento de nós mesmos constitui ciência, ou não; no caso afirmativo, havemos de chegar a concluir que se Deus é um objeto de amor, e se este é por sua vez o da ciência que temos *em nós mesmos*, é claro que Deus é o objeto de ciência.

Em primeiro lugar, lhe respondo que há com efeito uma ciência da alma, uma ciência do – eu; mas o simples conhecimento de nós mesmos não basta para constituí-la; esse conhecimento é um fato de consciência, comum a todos os homens. O que constitui a ciência é a reflexão, o estudo dos fatos internos, sua generalização e classificação. O amor que se tem a Deus é um fato do número daqueles que a psicologia estuda. O argumento do colega faz de Deus um objeto da ciência, da qual o sentimento é também objeto; logo, para o colega, a ciência de Deus é a psicologia; mas a psicologia estuda os fenômenos da consciência; logo,

Deus é um desses fenômenos, nós temos consciência de Deus; ele é interior ao homem, subjetivo, imanente e só tem existência no espírito humano.

Sem pensar, o colega passou aqui por cima de um precipício com toda singeleza de uma criança, que, sorrindo, se pendurasse da janela de uma torre.

Bem disse eu que ainda lhe faltava o hábito da reflexão; se não, veria que o conhecimento do amor que se tem a este ou àquele objeto é diverso do conhecimento do mesmo objeto, não confundiria a percepção externa com a percepção interna, para assim cair involuntariamente no subjetivismo de Fichte.

A crença na existência de Deus, o amor que por ele se sente, são fatos psíquicos, distintos do mesmo Deus; pode haver, há decerto uma ciência, em cujo quadro entram as diversas classes a que esses fatos pertencem; mas não pode haver uma ciência de Deus. Eis o que disse e o que ainda e sempre sustentarei. Se é verdade que só se ama aquilo de que se tem mais ou menos conhecimento, não é verdade que só se ame aquilo cujo conhecimento nos é dado pela ciência. A ciência é a razão, o amor é o coração; e, segundo a frase de Pascal, *le coeur a des raisons que la raison ne connaît point.*

A ciência procura a claridade; o amor delicia-se muitas vezes no obscuro e no misterioso.

Indagador como é, o colega deve conhecer o mimoso mito grego de Psiqué. É, como disse alguém, a encantadora imagem do que se passa na alma logo que à

serena e descuidosa confiança do sentimento sucede a reflexão com seu triste cortejo.

A ciência é pois incompetente para elevar-se à divindade. Qualquer expressão de amor, um olhar, um suspiro que se mande ao céu, atesta a existência de Deus mil vezes mais do que todos os argumentos metafísicos e teológicos que a crítica de Kant reduziu à poeira.

Causa primeira do homem e da natureza, causa suprema de todas as causas do universo, Deus é inacessível à indagação e análise científica. Se me objetam que pela razão concebemos Deus, que temos d'Ele uma idéia, e que sobre essa idéia esclarecida é que se levanta a ciência respectiva, direi que neste caso a teologia ou teodicéia fica sendo, como a geometria, a ciência de um ser que se concebe, mas não existe tal qual é concebido, como realmente não existem, por exemplo, triângulos e círculos com a perfeição que se lhes atribui nas idéias em que a geometria se firma.

E peço que vão entender-se com o ilustre Renan, para quem Deus é a categoria do ideal, isto é, uma fórmula, sob a qual concebemos o bem, o belo, o verdadeiro, etc., como o espaço é a categoria dos corpos, isto é, uma fórmula sob a qual conhecemos a existência da matéria; e, assim como não existe realmente o espaço, realmente não existe Deus!

É este mais ou menos o resultado a que chegam as investigações teosóficas.

Os argumentos dos teólogos que querem sondar e dispor do céu trazem-me de longe o ruído do camartelo dos arquitetos de Babel. A teologia ou teodicéia é

impossível, porque impossível é a ciência de um ser que por sua infinitude está fora de todas as leis que as ciências investigam.

O espetáculo do universo impõe a necessidade racional de conceber uma causa para este grande efeito: como é essa causa? existirá ela com o mesmo universo em estado de imanência, ou existirá fora dele?

A ciência debate-se entre estas duas hipóteses e nada afirma de satisfatório e decisivo.

O amor vem resolver a questão. Para isso seja-me permitido referir um belo pedaço de um diálogo de Platão.

"Sócrates, discutindo sobre o amor, diz a seu interlocutor Agatão: Procura mostrar-nos se o amor é o amor de alguma coisa, ou de nada. – De alguma coisa certamente.

Repara bem no que dizes, e lembra-te de que é que o amor é amor, segundo opinas. Porém antes de ir mais longe, dize-me se o amor deseja a coisa de que ele é amor: - Ele a deseja.

Mas, replica Sócrates: possui ele a coisa que deseja e ama, ou não a possui? – Provavelmente, responde Agatão, ele não a possui.

Provavelmente! Vê antes se não é mister necessariamente que aquele que deseja uma coisa, tenha falta dela, ou que não a deseje, se dela não tem falta, etc., etc."

Eis aí. O amor de Deus é o amor de alguma coisa e de alguma coisa que desejamos, porque ela nos falta. Se ela nos falta é que não está em nós, não faz parte de

nós; salvo o absurdo de desejarmos a nós mesmos; como também não está no universo, pois que o universo não é o que desejamos, visto como não é o universo que nos falta. Logo. Deus, o objeto de nosso amor, está fora de nós e fora do universo; é uma causa transcendente.

Peço desculpa ao colega, por ir assim dando à minha resposta proporções maiores do que devera. É que quando discutimos, segundo a frase de Pelletan, devemos chamar-nos – argumentos; é que o público também tem direito à minha resposta; por ele é que me tenho alongado, visto como desejo sempre comunicar meu pensamento *completo livre, natural, como ele surge*, para servir-me aqui de uma expressão de Guizot na Câmara Francesa.

Tan pis pour vous, poder-me-á alguém dizer, como então houve quem disse ao profundo orador, com o qual também responderei: *Tan pis pour qui se trompe.*

O colega, no correr do seu argumentar, diz que o fanatismo é um sentimento severo e frio, bem como o indiferentismo"...

O senso comum considera o fanatismo uma paixão ardente, exaltada, exagerada: o colega é o primeiro que lhe descobre frieza. O indiferentismo é a negação, a ausência do sentimento; a que propósito pois o mencionou?

Nota o colega que *a teologia não é uma ciência de investigações que procura saber se Deus é um ser ou uma idéia, e o que ele faz, quais as suas funções na outra vida; mas um encadeamento de verdades que prendem o homem a Deus.*

O colega parece aqui ignorar que a teologia se divide em moral e dogmática; nesta não se trata de um encadeamento de verdades que prendem o homem a Deus; trata-se pelo contrário de impor, como verdades, símbolos, mistérios, coisas que ninguém compreende e que nada influem no destino do homem.

A teologia moral, que é a ciência dos deveres impostos pela Igreja, não tem propriamente Deus por objeto; está fora da questão.

A teodicéia não é simplesmente a ciência que só trate de Deus em relação ao homem. Foi Leibnitz quem unicamente a compreendeu nesse sentido, sob o ponto de vista da providência. A filosofia ousa determinar na teodicéia os atributos e qualidades divinas; será essa determinação exata?... sobre que dados é ela feita?

Porque o homem se conhece inteligente e livre, julga que Deus também é dotado de inteligência e liberdade; mas;;; que analogia há entre o homem e Deus?... Qual é o fundamento de semelhante conclusão? São estas as questões capitais e insolúveis que aliás deveriam ser resolvidas para que a teodicéia fosse o que pretende.

Deus é uma individualidade, uma personalidade: do que é individual e pessoal não se faz uma ciência mas uma descrição. Não se descreve senão aquilo que se percebe interna ou externamente: ora, nem de uma nem de outra forma Deus é percebido; logo, Deus é indescritível, não se pode fazer a enumeração de suas qualidades; qualquer que se faça, é arbitrária, ousada e absurda. Para que não me tachem talvez de adverso às

sagradas páginas vou perguntar-lhes quem é Deus. E é Deus mesmo quem me responde: *Ego sum qui sum.*

Dizei-me, filósofos e teólogos, todo o valor, todo o alcance desta frase! Debalde! Ninguém ainda a compreendeu. E como se quer fazer de Deus que assim se definiu a si mesmo, um objeto de ciência?

Se as ciências em geral não dão o conhecimento pleno de tudo o que procuram indagar, dão o conhecimento de muita coisa. Progressivas e perfectíveis todas elas, como já disse alguém, têm uma parte de tese e uma parte de hipótese. Esse estado crepuscular de dúvida e hipótese vai, com o tempo, tornando-se claridade.

Veritas filia temporis.

A teologia não adianta uma linha do que já dantes se sabia; é incapaz de progresso; digo que é mesmo incapaz de regresso, para apropriar-me aqui de uma frase de um meu inteligente amigo. É nisso que está a grande diferença. As ciências de observação, como a física, a química, a fisiologia, estudam os fatos e buscam descobrir as leis a que eles estão subordinados. Por não dar a explicação de todos, não se segue que deixem se dar a explicação de alguns. A teologia porém nada instrui, nada explica.

Deus, o infinito, o absoluto, é inteiramente inacessível às indagações do espírito humano; só é dado ao coração estremecer diante dessa longínqua visão.

Na frase do ilustre Littré: *C'est um océan qui vient battre notre rive, et pour lequel nous n'avons ni*

barque ni voile, mas dont la claire vision est aussi salutaire que formidable.

Tenho sido importuno, tenho escrito demais.

Desde já pedindo ao colega perdão para uma ou outra palavra que o possa molestar, devo dizer-lhe que me sinto sem forças para resistir aos seus ataques. Custa-me muito o meditar nas questões. Se o colega me tivesse atirado a luva eu a rejeitaria, tal é a consciência de minha fraqueza. Não quero, não posso continuar a discussão, podendo aliás o colega explanar-se quanto quiser no terreno filosófico, refutar-me, combater-me. Não saberei mais responder-lhe.

Cavalheiro, como devo ser, compreende o colega que, se o grande número de estudantes de filosofia que tem o Colégio das Artes e os demais colégios desta Capital começasse a dirigir-me cartas refutatórias dos meus pobres escritos, não deveria deixá-las sem resposta; e para isso faltava-me o tempo, faltavam-me as habilidades.

Fraco e desanimado, eu poderia não ter respondido a sua carta; fiz porém um esforço somente para pagar um tributo de respeito à amizade e ao nome da corporação a que pertencemos.

Entretanto, continuarei a combater, no que de mau tenho encontrado, a filosofia de S. Tomás. Tenho para mim que o ruído do século, o alarido da civilização não deixam mais ouvir os mugidos desse boi, segundo a expressão de seus condiscípulos e de seu mestre Alberto Magno.

Meu fito é saber, nada mais.

IV

FATOS DO ESPÍRITO HUMANO

(Junho, 1869) [D]

I

Todos sabem que esta obra, escrita por um homem afeito ao movimento da política e das letras européias, constitui, ele só, - tal é o nosso atraso – toda a biblioteca filosófica do Brasil.

Foi uma tentativa louvável do seu autor[1] querer assim em nome da civilização e do progresso, naturalizar entre nós a filosofia, conceder-lhe direito de cidade; porquanto não havia, antes dele, como não há ainda a par dele, obra digna de atenção.

Discípulo de Mont'Alverne, o célebre orador sagrado que, porém, nada deixou capaz de justificar perante a posteridade exigente, o seu tradicional orgulho de filósofo, o Sr. Magalhães teve a honra, como ele mesmo nô-lo diz, de ouvir as lições do melancólico e profundo Jouffroy. Ora, nesta altura, é conseqüente que o nosso autor se tivesse acomodado às doutrinas então reinantes em Paris.

E vemos com efeito que a sua obra reproduz mais ou menos fielmente todas as vistas críticas e teóricas da escola eclética. Em uma série de quinze capítulos que

equivalem a lições, o autor teve a pretensão de expor e desenvolver as magnas questões da ciência.

Não escondemos que pareceu em quase todos os pontos querer investigar a verdade. Mas deixou-se também levar pelo pedantismo comum, pela presunção geral de que se pode facilmente engendrar teorias e dá-las por novas, quando muitas vezes são velhas como a mesma filosofia.

Sem atender ao pequeno círculo que se quis traçar para a exposição de suas idéias, ele defeituou-se consumindo uma boa parte em historiar e criticar doutrinas já usadas. *Tâche facile après tout*, diz um escritor moderno a propósito de cousa análoga, *si l'on veut bien considérer jusqu'à quel point l'hisorien est porté et soutenu par les idées de tant d'hommes de génie*.

Não é que nós desamemos a história e a crítica, não; mas julgamos que quando um sistema está mais que muito refutado por mestres, e sobretudo pelo olvido do século que o não aceita, é uma quase ímpia além de ridícula vaidade, vir ainda arrancar do pobre cadáver um ou outro osso descarnado, com o fim de cravar-lhe o mesmo gume de análise, que já não acha o que corte, e à força de repetir-se tem-se tornado banal.

Sentimos ter aqui, mais ou menos, aberto o peito à investida de uma objeção. É que destarte parecemos lavrar sentença condenatória a todo estudo de filosofia antiga e moderna, cujas escolas já tenham sido uma vez discutidas e apreciadas; o que de fato seria sobremodo inadmissível.

Entendamo-nos e façamo-nos entender. Quando se trata de doutrinas como a de Platão e Aristóteles, por exemplo, se tendes força bastante para descobrir um novo ponto de vista em tais filósofos; se podeis separar-vos do modo comum de julgá-los, para esclarecê-los à luz de uma razão mais viva, nada então vos proíbe que comuniqueis ao juízo dos competentes a vossa descoberta. Do mesmo modo que na intuição psicológica, nós admitimos graus na intuição histórica. Isto quer dizer que assim como, pela própria meditação, pode-se juntar novas verdades à psicologia, oferecer-se podem também novos dados à história. Mas querer-se, com ares atléticos, recomeçar a peleja mil vezes pelejada contra Locke e Condillac, não podendo entretanto, no epitáfio de suas doutrinas, escrever uma qualidade de mais ou um defeito de mais, é o cúmulo da sensaboria. Sempre figurou-se-nos uma espécie de *quixotismo* a arrogância com que certos filósofos empreendem travar luta com a sombra de ilustres defuntos, cujas teorias em todo ou em parte morreram também, e aos quais, *ipso facto*, não é dado replicar. Há sistemas na verdade que sobrevivendo aos seus autores, passando de século em século, pela influência que ainda exercem, pelos prosélitos que contam, mostram-se dignos de sério exame; porém, neste caso, não se luta diretamente com eles, mas com os seus atuais sectários; e mesmo assim é mister trazer sempre alguma nova força ao combate.

O Sr. Magalhães, nos primeiros capítulos da sua obra, é uma repercussão, atenuada pelas distâncias de

estilo e linguagem, das lições de V. Cousin a quem digna-se muitas vezes de citar textualmente. E o que mais nos faz subir da admiração ao pasmo é ver que o ilustre autor, para quem a Europa científica devera ser bem conhecida, mostrou-se no seu livro o mais alheio que é possível ao estado atual da filosofia. Note-se que a obra foi publicada em 1858; em uma época justamente de transições e revoluções filosóficas na França e na Alemanha. Tudo, porém, o Sr. Magalhães parece ter ignorado. Se falou em Kant, não foi porque o conhecesse diretamente pelo estudo e meditação de suas obras, mas foi tendo ante os olhos a fotografia do filósofo tirada por Cousin.

Os grandes descendentes de Kant, os triúnviros da moderna filosofia alemã, Fichte, Schelling e Hegel, não lhe mereceram um cêntimo de atenção. Jouffroy, o sério e meditativo Jouffroy, o lúcido professor que o Sr. Magalhães diz ter ouvido com respeito, esse Hamlet da filosofia, como por alguém já foi chamado, não lhe valeu também uns momentos de apreciação, uma página de análise.

Era, entretanto, pondo em relevo as verdades e os erros desses nobres espíritos que se acham, por suas teorias, à frente dos lidadores do século; era, dizemos nós, mostrando-se ao mesmo tempo familiar e independente para com eles, que o Sr. Magalhães pudera-nos deixar melhor ver a sua fisionomia de filósofo.

Descartes, Leibnitz, Malebranche, com quem o nosso autor gastou o seu tempo, estavam por demais já conhecidos. Por que razão o filósofo brasileiro não quis

inscrever-se na defesa ou no combate dos grandes assuntos da ciência hodierna, que se discutiam ao tempo da publicação do seu livro?

O positivismo na Europa se exprimia por órgãos tais como Littré e Stuart Mill. O hegelianismo era atacado por muitos, sustentado e professado por Vera. Na Itália, onde o nosso filósofo estivera como encarregado de negócios, fulguravam os grandes nomes de Gioberti e de Rosmini. No mundo filosófico fazia-se ouvir o embate das mais fortes discussões movidas pelos mais robustos combatentes. E no entanto o Sr. Magalhães nada ouviu! Não se pode, não se deve desculpar ao ilustre filósofo-poeta-diplomata semelhante indiferença; tanto mais quanto ele, deixando o que melhor importava, ocupou-se muito de refutar o refutado, usando de velhos e debilíssimos argumentos.

II

Foi assim que, lendo com atenção os *Fatos do Espírito Humano*, encontramos, no cap. VIII, a exposição de uma doutrina digna de ser examinada. É a sustentação da antiga tese que tira a sensibilidade da alma espiritual para atribuí-la a um princípio diverso. Essa doutrina que recebeu o nome de duodinamismo, entre no número das que têm muitas vezes ocupado os psicólogos.

Para a solução do grande problema da união e distinção da alma e do corpo, cada filósofo inventou a sua hipótese, e as coisas chegaram ao ponto de se

desdobrarem em sistemas diversos que deixamos de referir, para não magoar o ouvido do leitor com uma série de nomes acabados em-*ismo*, desinência fastidiosa que, como é sabido, causava suspeitas a Metternich; e ele tinha razão.

Basta-nos pois dizer que o Sr. Magalhães pertence à classe dos que consideram a vida, não como efeito da alma, nem como efeito do corpo, mas como uma força distinta, à qual ele atribui a sensibilidade.

No capítulo a que nos referimos, o autor começa por determinar a fonte das sensações e estabelecer uma certa ordem hierárquica dos sentidos. Convém citá-lo, para melhor entendê-lo.

"É incontestável... que todas as sensações estão *a priori* na faculdade de sentir, como no germe preexiste o tipo do seu futuro indivíduo ou como estava a *Ilíada* na mente de Homero, antes de produzi-la; e só carecem de um estímulo para manifestar-se... etc."

Vê-se por estas palavras que meio vacilante em sua teoria, ele faz da sensibilidade alguma coisa de substancial, como é o germe; ao passo que também por um desses rasgos de prosaica imaginação que nem esclarecem nem embelecem, faz da mente de Homero, que era sem dúvida uma faculdade, o termo comparativo de outra faculdade.

Obscurum per obscurius.

Quem não sabe como as sensações existem na faculdade de sentir, não sabe, tampouco, o modo por que as concepções estão na faculdade de conceber, as

produções na de produzir, etc. Filosofar é explicar, e tais comparações nada explicam.

Não queremos obrigar o leitor a seguir-nos em minúcias psicológicas, mas pedimos um reforço de atenção, a fim de melhor fazer-se compreender o que vamos expor.

Disse o nosso filósofo que as sensações preexistentes na faculdade de sentir só carecem de um estímulo para manifestar-se.

Esqueceu-se que em sua teoria a sensibilidade é uma propriedade vital, e neste caso, como todas as propriedades análogas, não necessitaria de outro estímulo, para atualizar-se, que não o seu próprio desenvolvimento natural.

Com efeito, se o princípio vital é quem organiza o corpo, como o autor admite, pois que o organismo conserva-se e desenvolve-se por meio de funções, é claro que estas são dirigidas ou presididas, se não exercidas pelo mesmo princípio. Ora, basta notar que as funções da vida vegetativa são contínuas; a continuidade é sua condição normal, sob pena de produzir-se desarranjo na economia e dar lugar à doença e à morte; os diversos aparelhos que lhes são destinados existem em um labor incessante. Uma vez começados, tais funções não carecem de estímulo, salvo no estado mórbido.

Nem se objete a intermitência de certos fatos da vida, que se dão com mais ou menos intervalos. Pois que eles se repetem, há continuidade na mesma repetição.

As propriedades que os fisiologistas dão aos nervos, aos tecidos, etc., não existem, jamais, em estado de indeterminação e mera possibilidade. Não há justeza em dizer que os nervos têm uma contractilidade possível, quando eles têm-na real e atual em qualquer momento da existência. E é esta mesma continuidade dos atos que constituem a vida, é esta mesma in-distinção do fenômeno e da propriedade que faz a inconsciência das operações vitais.

Não assim porém o que diz respeito às operações do espírito; o fenômeno se distingue da propriedade, o ato da possibilidade; e a consciência é justamente marcada pela passagem da propriedade ao fenômeno, da possibilidade ao ato.

Se a uma idéia não sucedesse outra idéia, a um juízo outro juízo; se, em uma palavra, a qualquer fato espiritual não sucedesse um outro fato, a continuidade de uma mesma idéia, ou juízo, ou ato livre, obumbraria a consciência e acabaria por apagá-la de todo. Verifica-se pela experiência. Quando engolfamo-nos na obscuridade de um problema, depois de alguns instantes de meditação, parece que perdemos o sentimento de nós mesmos, e chegamos a um estado em que o nosso espírito não se distingue do objeto que ele estuda. É daí que vem talvez o caráter melancólico e sombrio dos homens meditativos; é por isso que se procuram distrações para as pessoas preocupadas de alguma idéia fatal; como também é provável que nesta mesma lei psicológica se fundem as tendências que em geral os pensadores têm para a loucura.

O homem não só sente, como é capaz de sentir.

Nós sabemos que os nervos são capazes de se contrair, porque eles se contraem e enquanto se contraem; mas seria falso dizer igualmente que sabemos que somos capazes de sentir, porque sentimos e enquanto sentimos. Aquele que ao aspecto de um mimoso fruto, dirige-se para colhê-lo e saboreá-lo, não tem menor confiança no prazer que vai gozar do que terá no prazer gozado. Acontece que em tais casos a imaginação é uma espécie de precursora que se antecipa em começar o gozo mais cedo do que ele realmente começa. E muitas vezes há mais delícia neste intervalo que a imaginação preenche do que nos instantes de fruição atual.

Destarte se mostra que nós temos consciência da sensibilidade, não só em *ato*, mas também em *poder*, e como a consciência só dá conta das faculdades espirituais, a sensibilidade é uma delas; e não podemos atribui-las à força vital, se esta não é a mesma alma.

Convém observar que falamos sob o ponto de vista do espiritualismo, empregando propositalmente os dados do método psicológico, para servir-nos das próprias armas do nosso autor, sem que entretanto queiramos fazer profissão de espiritualista, sectário dessa filosofia francesa, que o hegeliano Vera designou justamente pelo nome de *filosofia popular*.

Mas continuemos a expor a doutrina do filósofo que é sumamente curiosa.

Entretanto em uma apreciação dos sentidos, ele dá o primeiro lugar ao ouvido, como o mais importante para a inteligência pura.

Fora bom que nos dissesse a tempo o que e3ntendia por inteligência *pura* para não correr o risco ou de não ser compreendido – o que ser-lhe-ia melhor – ou de parecer disparatado e confuso.

Se a inteligência pura é aos olhos do autor a faculdade de conhecer sem mistura de elementos estranhos, como a razão pura de Kant, sua tese é insustentável, pois que essa faculdade, assim considerada, dispõe de elementos *a priori*, que não são dados por nenhum sentido; e deste modo o ouvido não é mais nem menos importante.

Se referiu-se à mesma faculdade de conhecer, embora acompanhada de outros dados, nesse grau característico e distintivo do homem, não sabemos ainda que possa justificar-se. É verdade que pelo ouvido, como diz, adquirimos a linguagem articulada; mas não devera aí esquecer que há concorrência de benefícios do ouvido e do órgão da palavra; além de que ele não serve somente à inteligência pura, pois que é também um veículo da educação de certos animais, como os papagaios que imitam palavras, os cães que obedecem a um grito, que compreendem um silvo.

Se o Sr. Magalhães se limitasse a dizer que o ouvido é o órgão eminentemente social, que nos põe em mais íntima relação uns com os outros, nada se lhe poderia opor. Mas, fundando-se em aparências, apagar os limites naturais traçados a todos os sentidos e

proclamar um deles o predileto da inteligência, é não conhecer o jogo recíproco das faculdades, é escrever sem pensar. Os encantos da música mesma não se podem dizer do domínio exclusivo do ouvido; muito menos os da poesia e da eloqüência que, se tiram algum valor da harmonia e cadência das frases, quase todo mérito lhes é dado pelo fundo das idéias. A música essencialmente vaga e indefinida dirige-se ao sentimento que nada representa distinto de si mesmo; portanto, o órgão que lhe serve não é o mais importante para a inteligência.

"Mais vezes nos rimos e choramos pelo que ouvimos, do que pelo que vemos."

O bom-senso é bastante para fazer a esta asserção as reservas que a experiência aconselha. O ouvido por si mesmo, reduzido ao seu ofício, é incapaz de tanto. Quando um acontecimento narrado por outrem nos causa o riso ou as lágrimas, este efeito é tanto maior quanto mais viva é a imaginação de quem ouve; a qual representa e exterioriza os seus objetos, sempre sob formas visíveis, isto é, sob a alçada do órgão da vista. Descrevei a um cego de nascença todas as belezas e variados mimos de um sítio pitoresco; lede-lhe uma página épica ou história de vivas e brilhantes enargueias; e o vosso ouvinte, com mil ouvidos que tivesse, não poderia sentir a menor emoção, porque também não teríeis podido fazê-lo imaginar, sob o esquema de uma visão, as lindas coisas descritas. Isto é concludente contra a preeminência indébita que se quer conferir àquele sentido.

Pela teoria do Sr. Magalhães, não é preciso assistir às representações cômicas; o vizinho que lá foi, contar-nos-á todos os lances de espírito, e nós rir-nos-emos à farta; bem como os apreciadores de *sereno* que rodeiam os teatros líricos em noite de espetáculo, compreendem melhor todo o alcance do ouvido, e, limitando-se a escutar, são mais psicológicos do que os tolos que pagam para ouvir e ver.

"… jamais um quadro, um monumento nos causará tanta emoção e abalo, como uma tragédia ou uma comédia."

Estas palavras revelam um esquecimento completo das condições e limites de todas as artes. Há assuntos que só o pincel embelece, pela facilidade com que pode exprimir simultaneamente muitas circunstâncias diversas quando a beleza certamente resulta desse mesmo agrupamento; ao passo que a poesia, tragédia ou comédia, seria ineficaz, por estar sujeita às sucessões da linguagem. Um quadro de tal natureza sempre nos causará maior impressão do que uma cena dramática sobre o mesmo objeto. Os grandes poetas modernos compreenderam esta verdade quando baniram as longas tiradas de poesia descritiva que matam de fastio.

Mas a questão não reside toda aqui. Convinha mostrar, por exemplo, como seria verdade que uma tragédia de Shakespeare devesse mais abalar a Mílton cego, do que um quadro de Rafael a Beethoven surdo.

Nós temos no próprio Sr. Magalhães uma refutação de sua psicologia.

O ilustre brasileiro achou em presença dos Alpes, ao aspecto de Roma, nas catedrais da Itália, mais comoções e arroubos do que poderia encontrar em todos os teatros da Europa. Aí estão os seus *Suspiros Poéticos.* Não há um só canto de algum valor que tenha sido inspirado por impressões auditivas.

O notável espanhol Jacques Balmès, que em sua *Filosofia Fundamental* fez uma análise detalhada de todas as sensações, deu também maior importância ao ouvido, mas somente em comparação ao tato.

Vejamos as suas palavras que se podem ler no livro 2, cap. 11, tomo I, da tradução francesa: - *De combien d'objets l'ouïe nous donne connaissance qui sont en dehhors des appreciations du toucher! Le galop du cheval qui fond sur nous, le bruit du torrent qui menace de nous engloutir, le tonnerre qui gronde et nous annonce la tourmente, la détonation du salpêtre, la foudre des batailes, le bruit des rues dans les cités populeuses, les cris de la foule, le son du tambour, les glas du tocsin qui sont comme les voix de la fureur populaire, les chants de victoire, les accords qui réveillent de mélancoliques souvenirs, jusqu'au soupir, jusqu'au sanglot qui trahit la souffrance, voilà ce que nous dit l'ouïe; le tact est muet sur toutes ces choses.*

Não há quem deixe de admitir esta opinião do filósofo, pondo em relevo as vantagens de um sobre outro sentido, que lhe é de fato inferior.

Mas deste valor relativo ao valor absoluto que lhe dá o Sr. Magalhães, o salto é tão enorme que toma as proporções do disparate.

Lendo-se a argumentação de Balmès e a do autor dos *Fatos do Espírito Humano* tira-se, além de outros, um grande proveito: é saber marcar a distância que vai de um filósofo a um diletante.

Continua o Sr. Magalhães nos encômios calorosos ao seu órgão querido, por uma série de argumentos que quando não provam menos, provam mais do que pretendem. Porquanto, se o ouvido tem a magna elevação que se lhe atribui, se é o órgão da *inteligência pura,* se por ele gozamos do que nenhum outro sentido poderia dar-nos, se ele enfim é digno do grande hino que se lhe tece, desconfiamos que tal soma de méritos não vá desbaratar a tese principal do autor. Dado, pois, que a sensibilidade não seja uma faculdade da alma, como é que um dos seus modos só se presta ao que é puramente da mesma alma pensante, e não concorre em nada com a força vital, a que pertence, para o vasto trabalho da *organização do corpo?* É uma inconseqüência que devera ser prevenida.

Importa ainda insistir que a predileção do nosso filósofo é contrária aos ensinos da experiência. O ouvido, como meio de conhecimento, favorece a instrução ligeira e superficial; serve porém de embaraço às altas meditações. A solidão anima o estudo, pelo silêncio, e tão somente pelo silêncio, que as solidões escuras não agradam ao pensador. As preleções orais dos maiores mestres nunca puderam fazer os grandes homens; estes se elevam pelos próprios trabalhos de leitura e cogitação. As doutrinas que se entornam pelo ouvido necessitam sempre de um pouco de fé. *Fides ex*

auditu. A teoria de Sr. Magalhães é a face psicológica do tradicionalismo.

Passando à apreciação da vista, comete ainda, a par de algumas verdades sabidas, alguns erros devidos à sua falta de senso psicológico, pela qual engendra muitas vezes induções improváveis. Não sabemos porque deixou de enumerar também com cuidado os muitos méritos desse órgão que mais do que o ouvido auxilia o estudo das ciências. Assim convinha para sair-se bem.

Ei-lo que diz em seguida:

"O olfato é o sentido da vida, e melhor que todos nos revela a existência de uma força vital que organiza o corpo, etc., etc..."

É admirável! A força vital do nosso filósofo merece mais que uma simples menção da ciência; merece cantos da poesia, já que é uma espécie de fada, silfo ou gnomo que se alimenta de aromas. O achado é imenso.

Rodeemo-nos de flores, banhemo-nos em perfumes, que teremos quase segura a imortalidade.

Nós deixamos aos competentes o cuidado de apreciar as regras de clínica traçadas pelo Sr. Magalhães para se curarem as doenças pelo cheiro.

A seu ver, o paladar está para o organismo, como o olfato está para a força vital. E assim diz que ele fiscaliza, naturalmente sob a inspeção do olfato, as qualidades de que necessita a vida para renovar continuamente o seu corpo. Esqueceu-se porém de que entre essas substâncias, que mantêm a vida, ocupa um dos

primeiros lugares a água que entretanto não tem sabor nem cheiro; e vem destarte perturbar, sobretudo, a sua teoria do olfato.

Além disto, o paladar não exerce unicamente, exclusivamente, o papel que o nosso filósofo lhe confere; ele presta alguns serviços à observação científica. Temos pejo de lembrar ao ilustre pensador que a química recorre também ao paladar para a apreciação dos ácidos e outros compostos.

O Sr. Magalhães ainda erra, quando diz que a sensação principal do tato é a resistência que faz supor a impenetrabilidade. A resistência é um fenômeno relativo à ação que nós exercemos sobre os corpos, e o primeiro que nos resiste é o nosso próprio corpo, sem que haja modificação tátil. Daí a célebre teoria de Manie de Biran sobre o esforço; teoria incompleta, é verdade, mas que o filósofo deverá ter em vista, para não cair em velhos erros.

A pobreza da linguagem, como é costume dizer-se, nos faz dar um mesmo nome a coisas distintas. Assim, por tato se entende não só o sentido pelo qual conhecemos algumas das propriedades dos corpos tangíveis, mas também aquele pelo qual conhecemos a presença de certos agentes. Deste sentido que nos dá o conhecimento da temperatura do nosso corpo e do meio ambiente, é erro dizer que a resistência é a sensação principal, pois que no calor ou no frio não se sente coisa alguma resistir a uma ação nossa. Em uma palavra, sem esforço muscular não há resistência; cujos modos constituem a dureza, a tenacidade e o peso dos corpos.

Assim porém considerado, o tato supõe o exercício da faculdade motriz ou motricidade que apesar de já ter sido classificada como faculdade especial por fisiólogos e até por filósofos anteriores, entre os quais Adolfo Garnier, o Sr. Magalhães parece repreendê-los por uma lacuna que não existe, com o ar de um novo astrônomo que admirado perguntasse por que não se considera o sol o centro de nosso sistema planetário"...

Mas infelizmente a razão alegada pelo autor prova o contrário do que ele quer; porquanto se hoje *é sabido que há nervos especiais para o movimento, longo tempo confundido com a sensibilidade*, qualquer criança concluiria que por isso mesmo a motricidade não pertence à ordem dos fenômenos sensíveis, não é um sentido. E ainda adiante o filósofo se destrói, dizendo *que este sentido... liga todos os outros, e os subordina à vontade.* Logo, é uma faculdade sempre ativa, não forma um sexto com os cinco sentidos distintos; não sendo ela mesma, porém sendo por meio dela que a vontade subordina-os.

Acresce que a descoberta fisiológica de *nervos motrizes e nervos sensitivos.* referida pelo filósofo, não está muito de acordo com a sua doutrina das sensações que para ele são *modos diversos da sensibilidade, ocasionados pelos movimentos dos respectivos nervos.*

É inútil com efeito aquela diferença, visto que todos os nervos se movem. Se, pois, a sensação é por esses movimentos ocasionada no princípio ou força vital, onde se dá o fenômeno sensível, para que admitir nervos de sensibilidade, distinção que não deve ter valor

na teoria do Sr. Magalhães? São confusões indignas de um pensador.

Prosseguindo encontramos as seguintes palavras:

“Se a sensibilidade estivesse na alma inteligente e livre, de cada vez que ela se lembrasse de uma sensação, a sentiria de novo, como de cada vez que se lembra de uma concepção a concebe de novo, etc.”

Eis aqui um daqueles argumentos que se devem perseguir com apupos, como um parasita e como um inimigo, segundo diz Taine. Não viu o nosso autor a futilidade dessa razão que, a ser justa, levaria a tirar-se também da alma inteligente a própria vontade, pois que de cada vez que nos lembramos de uma volição, não queremos de novo? O arrependimento, por exemplo, implica a memória de um ato livremente praticado e a vontade de não mais praticá-lo. Admira como coisas tão simples e triviais escaparam à perspicácia do profundo analista.

Insistente na sustentação de sua tese, chega a se exprimir nestes termos:

“Infelizmente em favor do que digo não posso citar a opinião de nenhum filósofo antigo ou moderno; todos de comum acordo atribuem à alma a sensibilidade, etc., etc...”

O filósofo aqui revela uma ingenuidade infantil. Julga-se sozinho para resolver uma questão que não foi resolvida, nem ao menos agitada, diz ele, em nenhuma época da filosofia.

Entretanto, sem remontar à antigüidade, é notícia vulgar que modernos psicólogos atribuíram a sensi-

bilidade a um princípio diverso da alma, anteriormente ao Sr. Magalhães.

Para sossegar neste ponto as inquietudes do nosso autor, basta referir-nos a um filósofo francês, F. Bouillier no seu livro intitulado – *Du Príncipe Vital et de l'Ame Pensante* – cap. 19, pág. 295, fazendo a história do duodinamismo contemporâneo, guiado pela tradução de Chanselle, assim se exprime: *Citons aussi parmi les duodynamistes les pls décidés M. de Magalhans, philosophe portugais* (e esta?!) *qui s'est inspiré, à ce qu'il semble, à la fois de M. Ahrens et de M. Lordat.*

Seguem-se as palavras do Sr. Magalhães sobre a existência de uma força imaterial que organiza o corpo. Mais adiante acrescenta: *À cette force, comme M. Ahrens, il attribue la sensibilité.*

Note-se que Bouillier é adverso a esta doutrina: não foi, pois, para autorizar, mas simplesmente para historiar que ele fez a citação.

Como é que o Sr. Magalhães assevera que está sem a proteção dos filósofos? Ora, venham cá dizer-nos se não temos razão de considerá-lo, em matéria filosófica, um perfeito diletante.

Todos os argumentos em apoio de sua doutrina são incapazes de gerar a convicção.

A sensibilidade é incontestavelmente uma faculdade da alma pensante, pois assim o querer a unidade da consciência e a harmonia total da vida do homem. O nosso escritor devera antever a prevenir o trans-

bordamento de absurdos que a sua teoria produz na ordem moral.

De onde vem a virtude de certos atos que custam dores, se a sensação não é psíquica, se estas dores não são da alma?

Cévola deixa queimar a própria mão; é um ato de galhardia feroz, de romanas virtudes; mas onde está aí a magnanimidade, se o princípio que se determinou a queimar não é o mesmo que sentiu o estrago do fogo?

A consciência moral que aprecia os diversos motivos de ação, para julgar com acerto, deve conhecê-los todos em sua natureza, a fim de poder assim preferir uns aos outros. Se na consciência não entra o prazer mesmo, mas apenas a sua noção, como quer o nosso autor, em que se funda a distinção moral do prazer e do dever, bem como a distinção psicológica de prazeres e dores?

Em suma, se o princípio que pensa não é o mesmo que sente; já que a promessa de uma felicidade futura para o espírito está na razão dos árduos triunfos e dolorosas vitórias que ele adquire sobre si mesmo, pelo vigor da vontade, árduos triunfos e dolorosas vitórias, que somente o são para a sensibilidade; já que esta pertence à força vital, a quem não se promete um destino ulterior, podemos dizer desta mesma força o que Byron disse do seu chorado cão: *Nega-se-lhe no céu uma alma que ele teve na terra.*

E no momento de separar-se do seu ingrato irmão, o espírito inteligente, que vai ser grande à sua custa, o

princípio da vida poderia dizer com Virgílio: *Hos ego versiculs feci, tulit alter honoris...*

O espiritualismo excessivo do Sr. Magalhães e dos que o antecederam nessa doutrina, compromete-se a si mesmo.

Um dos grandes defeitos da psicologia, ensinado pela *filosofia popular* da França, é que dando muitas vezes como fatos de consciência incontestáveis coisas mais que muito duvidosas, eleva-se a induções forçadas, tira argumentos gerais de exceções ou de experiências que nada autorizam, poetiza, declama e afinal constitui uma ciência imaginária. Tal defeito caracteriza a obra do nosso filósofo.

É para desejar que ele fazendo novas excursões na história e na consciência nos legue teorias mais perfeitas.

Por maior que seja o renome do ilustre brasileiro, nós entendemos que se não pode negar o direito de estudar, nas próprias fontes, os motivos desse renome. Nem todos têm a coragem do Sr. Cônego Pinheiro, para quem os *Mistérios* do Sr. Magalhães são preferíveis às *Contemplações* de Victor Hugo!

Estas coisas, que não é raro ver na crítica literária, são indesculpáveis e deponentes na crítica filosófica.

NOTA DO AUTOR

(1) D. J. G. de Magalhães.

V

SOBRE A RELIGIÃO NATURAL DE JULES SIMON

(Junho, 1869) [E]

I

Como há uma literatura, também há uma filosofia amena e fácil que se presta aos galanteios frívolos, que se decora de flores e perfumes para por-se ao alcance dos espíritos vulgares. A grande ciência do homem, naturalmente austera e rigorosa, também conta a par de suas Ilíadas eternas, as suas outras produções efêmeras, que, entretanto, fazem as delícias dos semifilósofos amadores.

Assim o ecletismo que, aquecido sob as asas aquilinas do século, enfatuou-se a ponto de prometer celebrar em Paris um tratado de paz entre todos os sistema beligerantes, não passa de um novo gênero literário que Victor Cousin descobriu para se ganhar popularidade em nome da filosofia; gênero vago, amorfo, indeciso, e apenas destinado a ocupar a distância que medeia entre as canções de Béranger e os folhetins de Janin.

Não é porque a essa escola tenha faltado o talento que produz as obras duradouras, mas é porque quase todos os seus membros, impacientes de qualquer de-

mora, na aquisição de um renome, propuseram-se menos caminhar no encalço da verdade, do que merecer as graças da simpatia pública. Bem como, segundo a frase de Pelletan, Thiers elevou a *causerie* da tribuna à altura de um poder do Estado, pudera-se dizer com igual, se não maior razão, que o ilustre chefe da escola eclética e seus mais caros discípulos, transformados em outros tantos mestres, elevaram a *causerie* da cadeira à altura de uma filosofia.

Com efeito, se desse número excetuarmos Jouffroy, que limitando-se a costear timidamente a ciência, viu-se, não obstante, prestes a ser uma espécie de Robinson abandonado no escolho do cepticismo, não conhecemos eclético espiritualista da família de Cousin que pareça ter uma ruga na fronte e uma inquietude na alma pelas dúvidas e questões que acometem o pensamento. São em geral espíritos que saem ilesos dos combates interiores pelejados pela posse da verdade.

Munidos de uma psicologia cômoda para dissipar todas as nuvens, dotados de bela linguagem para cativar a opinião, ei-los que vão pregando a filosofia, irmã do senso comum, quase certos de alcançar um lugar na academia ou uma cadeira no parlamento.

Não é pois nos livros luxuosos, no estilo, na linguagem sedutora destes ilustres aventureiros que se pode encontrar um alimento puro e substancial.

Por um lado, meros repetidores de velhas e banais verdades, coloridas pelo talento literário, por outro lado, incapazes até de cometer esses grandes erros que provocam as grandes reações, cuja resultante é o pro-

gresso histórico, os modernos espiritualistas são homens do meio-termo.

Eles não constituem, pelo modo de pensar, individualidades distintas; suas sombras confundidas e projetadas no futuro são menores que eles mesmos; não chegam talvez para se estenderem além dos limites do século.

É um grupo de artistas que conseguem dar um relevo de fina gravura a doutrinas meio gastas pelo atrito dos tempos. Assim é que Victor Cousin, traduzindo e expondo Platão, não estranha o terreno em que pisa; é um grego que assistiu às lições do poeta, é um aristocrata que sustenta com entusiasmo os títulos de nobreza do seu mais ilustre antepassado.

Quando, porém, descendo aos subterrâneos da filosofia de Kant, para servir-nos mesmo de sua bela expressão, tenta, de volta, mostrar-nos os resultados de suas pesquisas, o papel é diverso: o poeta parece não agüentar o filósofo, o homem não abarca o gigante; dir-se-ia um folhetinista vulgar comentando e criticando Homero. Importa desde já confessar que há neste modo de entender um aparente rasgo de audácia que dificilmente se desculpa. Mas o receio de parecer excêntrico não é bastante forte para impor-nos silêncio. As opiniões sinceras são irmãs das dores profundas; se não se zomba do gemido de quem sofre, por que zombar da palavra de quem medita?

Os oradores ecléticos mostram-se incansáveis na construção de sua filosofia; mas é claro que pouco trabalho lhes custa o achado de coisas tão fúteis.

Psicólogos em geral inexatos e levianos, que, sobre todas as questões levantadas na primeira instância do senso íntimo, cometem o círculo vicioso de apelar para o juízo da mesma consciência, os espiritualistas franceses, com os olhos ainda fitos na geômetra Descartes, não adiantam um passo, não resolvem uma só dúvida. Tal é a filosofia gárrula que adquiriu uma consideração indébita, por seus manejos retóricos e suas atitudes tribunícias.

Revestida de todas as graças e lúcidos encantos do gênio francês, não foi-lhe difícil insinuar-se por toda a parte, visto como ela oferece aos descuidosos uma grande dose de conhecimentos, tendo a vantagem de poupar-lhes o trabalho de pensar.

Quem resistirá ao atrativo de uma página de Cousin?... Quem não pretendeu ser filósofo, lendo, por distração, o *Du Vrai, du Beau et du Bien*, livro cintilante sobre a metafísica, a estética e a moral são rapidamente expostas de um modo capaz de apaixonar até as mulheres pelo estudo da filosofia?

Tudo aquilo decerto é belo; mas tudo aquilo infelizmente é leve e superficial; tudo aquilo não pode matar a sede das almas já fatigadas de longas e improficuas viagens. Ao lado desses arroubos poéticos, desses rasgos oratórios que constituem, por assim dizer, o espiritualismo profano, caminhou paralelo o espiritualismo sagrado de homens pios que têm defendido com bravura, e algumas vezes com vantagem, o santuário da religião contra os ataques da loquacidade eclética. Mas, ou porque suas discussões tenham sido

fúteis, ou porque não se tenham entendido sobre o fim principal de seus combates, semelhantes a lutadores que brigam nas trevas, vibrando golpes e golpes, mas sem saber que estão de costas um para o outro, como já disse Edmond Scherer, os espiritualistas em geral não formaram uma doutrina digna de ser meditada e aceita como expressão da verdade.

Não falando por ora nas indagações psicológicas e morais, em que observa-se quase sempre uma divergência radical entre os próprios discípulos de uma mesma escola, pois que cada filósofo tem uma psicologia de seu uso, sobre a qual estabelece as suas teorias queridas, limitamo-nos a lançar a vista sobre o velho complexo de palavras que eles oferecem como constituindo a grande ciência, que se ocupa de Deus. O empenho com que ainda em nossa época, notável por sua liberdade e independência crítica, homens que se dizem pensadores e carregam o sobrolho da seriedade, consomem o próprio talento em frívolas pesquisas teosóficas, é tão anacrônico, tão estéril, tão disparatado mesmo que já não podendo ser uma prova de audácia, vai-se tornando uma espécie de desfaçatez intelectual.

Que!... neste século de ambições e decepções, de lutas e trabalhos sérios, ainda se fala em uma ciência decrépita, escancarada de crenças e tradições legendárias que têm as raízes enterradas no mais fundo da ignorância humana!

Que!... e não há quem tenha a coragem de rir-se à face desse espectro de abstrações fundidas no molde da imaginação popular, que a especulação metafísica apre-

senta como a idéia do Ser Supremo! Estamos convencidos que os argumentos e demonstrações dos filósofos no arranjo sistemático de sua teodicéia, obscurecem e diminuem a própria grandeza divina.

Ou venham de santos doutores, como Anselmo de Canterbury e Tomás, o Angélico, ou venham de grandes homens como Descartes e Leibnitz, todas as provas, mil vezes alegadas e insipidamente repetidas, só dão em resultado tornar duvidosa e questionável em face da razão, a existência de Deus.

Duvidosa e questionável, dissemos, e podíamos acrescentar quimérica e impossível, porque o Deus a quem atingem os movimentos dialéticos ou silogísticos da filosofia antiga e moderna não passa de um ideal do que nós chamamos as nossas perfeições, engrandecidas e por assim dizer *infinitizadas*.

Não nos enganamos, quando firmemente aderimos ao pensamento da escola de Augusto Comte, na parte relativa ao desdém da teologia; e cremos que o positivismo teria uma grande vitória, se empreendesse a crítica de todos os sistemas teístas, católicos ou não, para mostrar-lhes o falso caminho em que pisam e as contradições em que caem. Não seria jogar o jogo dos ateus, como pensa Paulo Janet, em uma crítica ultimamente feita a Guizot (1); mas antes seria deixar, por uma vez, patentes as parvas pretensões dos filósofos e teólogos, sobre a natureza e atributos divinos; seria dizer a todos eles, homens da fé e homens da razão, clérigos e leigos: - basta de luta entre vós, e abraçai-vos como irmãos, porque ides cair juntos no fundo do

mesmo abismo. É sabido que a filosofia do clero, em seus continuados ataques à razão especulativa, costuma entoar como um hino de vitória esta fórmula soberba: *o racionalismo leva necessariamente ao panteísmo.*

Coisa admirável"... nós achamos que o clero, pelo órgão de seus grandes vultos, diz uma verdade incontestável.

Mas também, por outro lado, vemos que os racionalistas poderiam denunciar pelo mesmo crime os seus próprios acusadores. O Padre Isidoro Goschler que, ao dizer de Emílio Saisset, engendrou um processo infalível de espalhar o panteísmo às mãos-cheias em toda a história da filosofia, na lista dos diversos que descobriu, devera, para ser completo, inscrever igualmente o panteísmo católico de que são expressões estas retumbantes palavras: *onipotência, onipresença, onisciência.*

Se aos olhos dos padres nada importa que os ecléticos e livres espiritualistas admitam um Deus pessoal, uma vez que negando a ordem sobrenatural, negam por conseguinte a liberdade divina, encadeiam-na ao desenvolvimento da natureza, e destarte são panteístas; também nada importa que a filosofia clerical nos fale de um Deus independente, que se revela por obras miraculosas, que pode tudo, que está em tudo, que sabe tudo, uma vez que semelhantes qualidades conduzem racionalmente a observar todas as coisas no seio do ente que as possui. De ambos os lados, pois existem os mesmos inconvenientes e capitais defeitos.

Uns e outros, porém, com o fim de evitar a unidade e identidade absoluta, que a lógica pode fazer brotar de suas concepções, refugiam-se nas antropopatias que distam pouco do antropomorfismo primitivo dos povos bárbaros; pois que um Deus que tem corpo e forma de homem é pouco mais grosseiro do que aquele, a quem se atribui, por uma espécie de adulação, como dizia David Hume, todas as qualidades psíquicas que denotam alguma perfeição, qual a vontade e a inteligência, que entretanto estão sujeitas a condições orgânicas.

A facilidade com que os infinitistas em geral compõem uma psicologia divina é, quanto a nós, mais censurável nos livres sectários da razão do que nos fideístas católicos. Estes mostram-se decerto mais coerentes, quando, fazendo de Deus uma pessoa, acham que só pela revelação e pelo ensino se explica a idéia que dele temos. Se Deus é com efeito distinto do universo, se tem todos os caracteres e atributos pessoais, a inteligência humana não poderia jamais atingi-lo, nem ao menos pressupô-lo, sem a voluntária manifestação do mesmo Deus.

Neste ponto a filosofia do clero é conseqüente, e, o que mais importa, invulnerável aos golpes de sua adversária.

Seu erro, que é comum a ambas, consiste em admitir um Deus revelado com qualidades que não se podem revelar, por exemplo, a onipotência, querendo assim fazer compreender na pessoa divina tais

predicados, que são outras tantas negações da personalidade.

E o que mais admiramos, é que estes atributos conferidos a um Deus transcendente pela teologia e filosofia cristã, já foram também aplicados a um Deus imanente, a um Deus alma universal, pela teologia indiana.

Em um upanichade ou fragmento do *Yad jurveda,* lêem-se as seguintes palavras, a respeito do Ser Supremo: “Ele se move, ele não se move, ele está longe, ele está perto (*quamvis non longe sit ab unoque nostrum*), ele está em tudo, ele está fora de tudo, Aquele que vê todos os seres na Alma ou no Espírito Supremo (visão de Malebrance ou idéia-Deus de S. Tomas?), não desprezará coisa alguma. Ele envolve e penetra tudo (*in ipsp vivimus et movemus et sumus*), sabe tudo, o grande poeta, o grande profeta, presente em toda parte, etc., etc.” (2).

Quem sabe que sistema filosófico sai necessariamente das concepções védicas, admira que passem em silêncio idênticos disparates da teologia católica. Se nos falais de um Deus pessoal, diremos nós aos padres filósofos, não juntais a esta crença a concepção racional e panteísta de um Deus onipotente, imenso, infinito... Se nos falais de um Deus infinito, diremos também aos livres espiritualistas: - ide ao fim, sede lógicos, não mutileis a vossa doutrina com as fórmulas religiosas e imaginativas de um Deus pessoal.

A razão humana entregue a si mesma, aos seus próprios recursos, na improfícua pesquisa da natureza e

atributos divinos, só foi uma vez sincera, quando pela pena de Vacherot se exprimiu assim: “Se deste Deus imutável em sua perfeição, elevado acima do espaço, do tempo, do movimento, da vida universal, vós fazeis outra coisa mais que um ideal do pensamento, eu confesso não compreendê-lo”.

É que a razão humana é essencialmente unitária e centralizadora; procurando a causa suprema, ela não pode mais do que reunir tudo que lhe parece grande e belo num centro de perfeições que é o seu Deus, isto é, um Deus ideal, objetivamente indeterminável.

Eis aí o ponto a que chegam, donde quer que partam, as audácias dos filósofos e teólogos que inscrevem o nome de Deus no quadro de suas análises. “Eu não proíbo ao espírito, diz Emílio Littré, que se engolfe, com o indefinível estremecimento que causa o abismo, no espaço e no tempo sem limites; mas isto é a satisfação individual da contemplação que abre caminho aos vôos do sentimento e da poesia, e confundem-se dois domínios distintos, quando refere-se à ciência, aquilo que a contemplação prossegue em suas longínquas viagens” (3).

Com estas poucas e notáveis palavras que valem mais que muitos volumes do ecletismo, temos firmado e definido a nossa crítica e a doutrina que seguimos.

II

O leitor há de ter com razão notado que nas páginas antecedentes falamos por vezes em filosofia e

de teologia, sem marcar distinção entre elas, tratando-as indiferentemente.

É que no ponto de vista, sob o qual escrevemos, aqueles dois nomes exprimem a mesma coisa. Importa-nos pouco que a filosofia seja ou não irmã da teologia, que uma queira ou não queira continuar a ser ancila da outra, que se abracem como aliadas, ou se devorem como inimigas.

Só isto é bastante para fazer compreender que a doutrina por nós abraçada, se não tem o caráter de completa novidade, ao menos não é vulgar e comum, não faz parte das chulas idéias reinantes em matéria filosófica. Tendo em alta estima a concepção grandiosa da escola positivista, fazemos contudo algumas reservas que julgamos importantes; e não podemos por conseguinte declarar-nos seu fiel discípulo. Quando, por exemplo, Augusto Comte nos ensina que a humanidade passa por três estados sucessivos, o teológico, o metafísico e o positivo, notamos que a mais simples observação da sociedade contraria semelhante proposição, visto como aí coexistem a metafísica e a teologia com as mesmas pretensões, combatendo pela mesma causa, disputando-se entre si a posse da verdade e com ela o governo moral das inteligências. Se na velha Roma papal, S. Tomás é um moderno, em Paris, Descartes é um contemporâneo.

Está guardada a proporção.

Ao lado do teólogo que compõe a ciência de Deus segundo os dados da religião, ergue-se o metafísico facundo que edifica a teosofia, segundo os aparentes

princípios da razão. Sombra por sombra, futilidade por futilidade, ambos os vultos se compensam, e o espírito humano continua na doce ignorância que equivale a uma santa inocência sobre tudo que toca a Deus e aos supremos destinos da humanidade.

Releva ainda notar que não sentimos pela metafísica em geral o profundo e sistemático rancor do positivismo.

À parte a causa suprema, e o que mais lhe possa dizer respeito, entendemos que ainda há lugar bastante para as pesquisas filosóficas.

Igualmente observar devemos que não é nosso intento obliterar a palavra e a idéia da teologia, mas para nós ela tem outro sentido. Não é a ciência dogmática e meio gnóstica dos doutores da Igreja, é simplesmente uma parte da psicologia e uma parte da história, a exposição do sentimento religioso, estudado na consciência e nos livros e monumentos dos povos.

Entretanto, não ignoramos que filósofos contemporâneos já têm feito a indicação de uma psicologia religiosa, mas ainda são fracas as bases em que deve assentar esse importante capítulo da ciência da alma.

Se a análise dos sentimentos em geral é mais que muito difícil e delicada, sobe de ponto a que se exerce sobre o senso religioso que se complica de mil outros fenômenos semelhantes.

Vemos ainda que a respeito de religião, os filósofos, iludidos por aparências vãs, nos falam de movimentos psíquicos, de coisas íntimas, que muitas vezes a nossa consciência não atesta. Quer seja uma

ordem da natureza, quer seja um fruto da educação, o certo é que esta diversidade no sentimento, por ocasião de um mesmo objeto, desbarata os desígnios da ciência, parecendo que a psicologia religiosa não se presta a ser mais do que a confissão que cada indivíduo pode fazer do seu modo atual de sentir em tal matéria.

Nessa conjetura, o livro de um homem calmo, indiferente, que declara não achar em seu coração uma só corda do saltério divino, não deve merecer menos crédito do que as explosões de piedade, os hinos de ternura docemente cantados pelas almas devotas.

Se estas verdades fossem melhor compreendidas, não haveria tamanha facilidade em se jogar o epíteto de ímpios, ou de hipócritas, àqueles que divergem na maneira de entender e praticar a religião. Mas não antecipemos idéias que adiante acharão o seu lugar. A escola espiritualista francesa é rica de inúmeros ensaios, de variadas tentativas de metafísica religiosa. E conquanto a crítica histórica, estendendo e aprofundando as suas escavações, tenha diminuído e por demais acanhado o plano das discussões meramente especulativas, todavia erguem-se aí legiões inteiras de teósofos que, não sabemos como, ainda lutam nesses quatro passos de terra firma que apenas restam aos pobres tentadores do infinito.

Não queremos, nem poderíamos criticar, em todas as suas formas, o espiritualismo contemporâneo. O que nos preocupa é, como já dissemos, a sua teodicéia, e ainda sob este ponto de vista somos obrigados, por interesse de quem nos lê, a revistar somente um ou outro

livro deste ou daquele autor de mais nomeada e consideração pública, pelo menos entre nós. Vejamos, pois, o que nos diz, por exemplo, o orador Jules Simon, cujo talento é um misto de simpatia e elegância, que tem o condão de seduzir a mocidade.

Abramos a sua *Religião Natural.*

É um livro consagrado à explanação das que sóem chamar-se altas verdades religiosas. Todos os grandes assuntos da crença geral da humanidade são largamente examinados e discutidos. Logo nas primeiras linhas de sua obra, o autor se confessa cheio da mais sincera confiança no espírito religioso que aviventa a maioria da sociedade. É assim que lemos e não podemos deixar de aplaudir as seguintes palavras: "Fortificada, sem que o saibamos, por todos os acontecimentos que deixaram um vestígio em nossa alma, a crença na existência de Deus acaba por fazer, de alguma sorte, parte de nós mesmos. Sentimo-la de tal modo necessária e irresistível, que descansamos sobre ela com segurança e confiança, como se repousa sobre o amor e proteção de um pai" (4).

Mas é triste notar que estas e outras frases preliminares, tão significativas, recebem do livro, em que se acham escritas, um abalo que as enfraquece.

O mesmo título da obra dá lugar a uma questão prejudicial cuja solução é decisiva sobre o livro e seu autor.

Que é, com efeito, a religião natural?... que entende o nosso filósofo, ou, antes, que quer ele que nós outros entendamos por essa expressão?...

Não há dúvida que se trata da religião saída do fundo da natureza humana, pelos esforços da razão, ocupada no estudo de Deus e do destino da alma.

Porém lampeja a evidência de que essa religião só existe na mente de alguns filósofos que julgam possível eliminar as coisas, como elas são, e aplicar-lhes, para criá-las de novo, o seu famoso *a priori*, espécie de mágica varinha com que se engendram toda sorte de monstros intelectuais.

É debalde que se pretendem apagar as rugas que os séculos imprimem na face da humanidade; é debalde que se supõe o espírito fora de toda influência exterior, para fazê-lo descobrir, por si mesmo, o tesouro de suas crenças.

III

Religião natural é uma palavra sem sentido, como são muitas outras empregadas pela escola espiritualista.

Pergunto – ou a religião seja um simples estado transitório, ou seja o perene resultado de uma faculdade psíquica – o que há de certo e incontestável é que ela precedeu à filosofia, e, como tal, é um antecedente histórico, de que se não pode fazer abstração, com o fim de mostrar que a razão humana é capaz de estabelecer, por si só, os mesmos princípios em que assentam, mais ou menos, todas as religiões.

E se a filosofia, vindo depois delas, encontra o espírito humano invadido e impregnado de crenças, é uma tentativa improfícua e malograda querer racio-

nalizar os dogmas religiosos, como assuntos especulativos, pois que, em última análise, a filosofia, nesta parte não fica sendo mais que um comentário, uma explanação palavrosa da dogmática positiva.

É por isso que pensadores mais livres, mais profundos e mais conseqüentes do que Jules Simon, não se sujeitando ao papel de comentadores, fazem esforços para construir uma metafísica própria, estreme de qualquer poeira tradicional, e acabam, como Vacherot, por criar um Deus infinito-real, perfeição-ideal(5) que não só pede almas de filósofos, para ser adorado, como também cabeças de gênios para ser claramente entendido.

É uma extravagância talvez, mas uma extravagância cheia de lógica e sinceridade. O filósofo que se propõe estudar e desenvolver os princípios religiosos, à luz da razão, como se diz, e independente de qualquer consideração de crenças comuns, é semelhante, para apropriar-se ainda de uma expressiva comparação de Scherer, ao homem que tentasse saltar fora da própria sombra(6).

Hegel, o grande e nunca bem compreendido Hegel, impugnando o que ele chamou prejuízo, que pretende que o sentimento, pervertido pelo pensamento, corre o risco de extinguir-se, acrescentou as seguintes palavras: "Esquecem, neste ponto, que só o homem é apto para a vida religiosa e que a religião não coube em partilha aos animais, como não lhes coube a moralidade e a justiça" (7).

Já que temos a sincera franqueza de citar um nome tão imponente contra a opinião que emitimos, deixem-nos a liberdade de opor-lhe, se não razões de convicção, ao menos alguns motivos de dúvida.

É incontestável, como fato evidente, que os animais não têm uma religião; mas esta falta corresponde à ausência de racionalidade, ou à ausência de sentimentos?...

E esta série de fenômenos que formam o sentimento religioso com todo o cortejo de arroubos, de que falam os místicos, não existe no animal, tão somente porque ele não tem razão, ou porque esses mesmos fenômenos constituem um caráter distinto do homem, juntamente com a racionalidade, mas sem que dela se derive?... Se a razão é que determina os fatos religiosos, parece natural que a religião seja mais vivamente sentida, tanto quanto mais adiantada for a cultura intelectual. Mas é o contrário disto que a história e, até um certo ponto, a mesma psicologia exatamente demonstram. Quando a religião se entranha nas massas e ganha por demais uma influência compressiva, é a razão que se incumbe de varrer os pesados vapores da credulidade popular.

Que há pois de comum e amigável entre uma e outra?... que quer dizer uma religião natural, isto é, uma religião filosófica, baseada em argumentos vulneráveis? Quando vemos um escritor sério falar, em nome da razão, de um Deus criador, de um Deus previdente, de uma alma imortal, e outros dogmas, não sabemos porque motivo deixa de falar-nos de anjos, de santos e

demônios. Lembrando ainda a observação de Hegel, diremos que os animais não tem angeologia nem demonologia, o que prova também que uma e outra são concepções da inteligência, que distingue o homem, e por conseguinte poderiam muito bem entrar no quadro de uma filosofia.

Não sabemos ainda com que direito os teósofos racionalistas tacham de quiméricos, por exemplo, os Eons e os Sephiroths da gnose e da Cabala[8], que são achados da razão humana aplicada às coisas divinas, tão justos e naturais como quaisquer outros. Nem se diga, segundo é costume, que nestas e iguais concepções entram elementos imaginativos que não pertencem à razão pura.

A observação não tem valor, visto que as idéias de criador, providência e alma imortal, que o espiritualismo julga do seu domínio e alçada, não são alheias à imaginação, como provaremos depois.

Mas para desde já iniciar o leitor em alguma coisa, basta considerar que o Deus providente da filosofia não é menos que o da religião a imagem, ora de um pai, ora de um juiz e, muitas vezes também, de um rei que, conforme as tendências políticas dos filósofos, será despoticamente absoluto, como parece querer a escola católica, ou será um príncipe liberal aquecido e nutrido das idéias da revolução, respeitador dos direitos individuais, incapaz de dar os *golpes de estado* dos prodígios e milagres, segundo claramente se infere das doutrinas da escola de Cousin. Ora, em todo este complexo de relações de semelhança e reminiscências

da ordem social em que vivemos, que há ao certo, senão produtos de imaginação?... Não esqueçamos, porém, o nosso filósofo, voltemos a ele.

IV

Propondo-se desenvolver com os dados da filosofia o complexo de verdades essenciais à religião, tornar, por assim dizer, mais vivas e brilhantes as lâmpadas que iluminam o sacrário das humanas crenças, Jules Simon não se julgou dispensado de abrir aos olhos do leitor algumas páginas relativas às diversas provas da existência de Deus que os mais notáveis filósofos têm apadrinhado com o seu nome.

E não obstante o resquício de admiração tradicional que ainda apresenta pela abstrusa teodicéia do século XVII, ele fez justiça a esses argumentos aluídos que por tanto tempo vigoraram contra as aspirações da razão e as exigências da lógica. O que se lhe deve notar é que não tenha sido mais rigoroso, para ser mais exato, é que tenha na sua apreciação crítica procurado por vezes atenuar os defeitos de seus avoengos. Entretanto depois de passar em revista as velhas provas sacramentais, a despeito do fundo meritório que descobre em algumas, o autor se mostra pouco satisfeito com elas, e entra no terreno propriamente seu. Era aí que o esperávamos. “Nós pensamos, diz o elegante escritor, que em vez de prender-nos a fórmula sempre discutíveis e que, por mais que se faça, nunca parecerão base suficiente para

apoiar semelhante crença, é mister entrar na filosofia com o salutar pensamento de que se entra no templo da verdade, que se manifesta somente aos espíritos sinceros” [(9)]. Ora, pois, J. Simon pronunciou as palavras que são o motivo de nosso escrito: fórmulas sempre discutíveis e que, por mais que se faça, nunca parecerão base suficiente para apoiar semelhante crença. Entremos com ele no templo da verdade, mas não esqueçamos que Descartes e Leibnitz, como Bossuet e Fénelon, não deixaram de ser espíritos sinceros, aos quais todavia a verdade ansiosamente procurada não se quis manifestar. O que resta é saber se as razões aduzidas pelo nosso filósofo são capazes de arredar as nuvens que ainda cobrem o céu da metafísica, se, em uma palavra, o livro de J. Simon fornece uma base suficiente para assentar a mais íntima e augusta crença que alimenta o coração do homem.

E estas últimas frases nos indicam logo na doutrina do autor um certo modo de entender que é digno de exame.

Trata ele de procurar um apoio racional e filosófico para a crença na existência de Deus. Não haverá porém uma ilusão da parte dos pensadores que a tão alta empresa se aventuram? Não haverá mesmo em semelhante pretensão um certo desprezo dos dados psicológicos?... Não há dúvida, a ilusão é completa, o desprezo manifesto.

É doutrina corrente, sobretudo entre os espiritualistas, que a verdadeira marcha da indagação

filosófica é a que vai do conhecido ao desconhecido, do mais claro ao menos claro.

A crença em Deus, como fato interno, é evidente, mas esta crença não tem, não pode ter outro fundamento senão a própria natureza humana, assim predisposta e conformada. Esta crença, que é um dos primeiros raios matinais da consciência só se explica por si mesma, e em si mesma, isto é, não tem explicação. Só se explica por si mesma, dissemos, porque ela não se firma em fato subjetivo anterior que a determine, assim como não é a educação religiosa que poderia fazê-la nascer, se ela não preexistisse; além de que está hoje demonstrado pela própria ciência natural que a religiosidade é um dos caracteres essenciais do homem[(10)].

Só se explica em si mesma, dissemos ainda, no sentido de que só o crente, enquanto crente, compreende a sua crença e pode dar-lhe o alcance que pedem os ímpetos de seu coração. Há os autores de teodicéias um erro e um engano que convém tornar bem patente.

A crença em Deus não se identifica com a idéia de Deus; aquela é um fato certíssimo e incontestável; esta é confusa, obscura e mal determinada. E a prova está em que há unanimidade na crença, ao passo que há variedade a idéia entre os indivíduos e entre os povos.

O politeísmo e o monoteísmo, por exemplo, são modos diversos de conceber a divindade, não são modos diversos de crer.

No fundo é a mesma crença, o mesmo instinto religioso que impele os espíritos a objetivar o divino,

qual sob a categoria da unidade, qual sob o da pluralidade.

Entretanto, os filósofos, querendo procurar uma base sólida para a crença em Deus, que é indubitável, tomam como ponto de partida a idéia que é variável e incerta. Para maior clareza, lancemos mão de um exemplo. Descartes, a propósito de Deus, fez o raciocínio que J. Simon desenvolveu assim:

“Eu tenho em mim a idéia de Deus, isto é, a idéia do infinito. Como ela em mim existe?... Só pode ser por uma das seguintes razões: ou porque o infinito existe, e então é natural que eu tenha dele idéia, ou porque, não existindo o infinito, eu formei a idéia que dele tenho... etc., etc.

Não diremos com J. Simon que este argumento, sendo sólido no fundo, é defectível em que só tem valor para os que admitem a idéia do infinito. Diremos, porém, que para esses também não pode ter valor, porque se funda em uma ilusão.

O infinito é uma palavra de que muito se abusa e que todavia não se compreende tanto quanto se inculca, nem há acordo entre os filósofos sobre o que ela significa. Para uns é sinônimo de perfeição, para outros é a plenitude da existência, a essência... Como quer que seja o infinito de que se trata, é um infinito concreto, isto é, Deus; e aí temos uma ridícula petição de princípio.

Tanto faz, pois, dizer: eu sou finito, e tenho idéia do infinito, eu sou imperfeito, e tenho idéia do perfeito, como dizer: eu sou homem e tenho idéia de Deus.

Onde está a maior clareza daquelas do que desta proposição?... Quem não vê que trava-se assim uma verdadeiro logomaquia? A questão é esta: a idéia que se tem de Deus é representativa de um ente real? O filósofo responde – sim; porque a idéia do infinito e do perfeito não pode ter origem no ser finito e imperfeito, é preciso que o infinito exista para explicar a existência da idéia, o que equivale a dizer: a idéia de Deus não pode ter origem no homem; é mister que Deus exista, para explicar a existência dela, ou, mais simplesmente, o homem tem idéia de Deus, porque Deus existe...

Se isto não é responder à questão com a mesma questão, não sabemos para que serve a lógica. Mas o que faz não se apreender imediatamente o vício de semelhante argumento é o apelo abusivo às idéias do infinito e do perfeito que deslumbram o abumbram os espíritos.

O que há realmente no homem é a crença no infinito que é a mesma crença em Deus. Substituindo os termos, melhor se percebe a enfermidade do raciocínio. Digamos pois: o homem que se conhece finito e imperfeito, crê no infinito, no perfeito; ou esta crença é motivada pela existência real do seu objeto, ou é um simples fenômeno sem correspondente exterior, um produto espontâneo do espírito humano.

Para provar a verdade da primeira deve-se mostrar a falsidade da segunda hipótese: como fazê-lo? O filósofo pode tentar explicar a formação das idéias, que, entretanto, como sabemos, é um dos problemas psicológicos de mais rude solução; mas não tenta

explicar a formação das crenças que não se sujeitam ao império da reflexão, nem se prestam aos manejos da análise.

Enfim o argumento cartesiano, bem como todos os seus antecedentes e todos os que vieram depois, nos termos em que foi expresso, não passa de um paralogismo que as circunstâncias do tempo fizeram considerar como coisa de mérito.

E todavia Descartes não hesitou em julgar a existência de Deus, demonstrada pelo seu argumento, uma verdade mais certa e mais lúcida do que as da geometria. Não duvidamos que assim se mostrasse a seus olhos, mas o que importava é que fosse aos olhos de todos; o que realmente não se dá.

Dir-nos-ão, porém, que também as verdades geométricas são suscetíveis de demonstração e não estão ao alcance comum. Então responderemos que a idéia de Deus, tão clara como Descartes supunha ter, é um objeto, um produto de talento especial, a que bem poucos se podem elevar, acrescendo que nenhum homem tem o direito de apresentar como verdade líquida para todos aquilo que lhe parece indubitável, só pela força de sua alta inteligência. O resultado é que Deus, para ser conhecido, exige um grau supremo de vivacidade intelectual, porém os homens em geral, não se achando neste caso, não podem receber da filosofia a base em que ela promete apoiar a sua crença.

V

A pretensão de dar à teodicéia o caráter de evidência matemática foi geral entre os filósofos geômetras do século XVII.

Presentemente vemo-la renovada, ainda com mais audácia, pelo incansável Padre Gratry, *para quem a ciência é coisa de fantasia,* palavra bem cabida e que só conta o defeito de ter sido dita pelo belga Tiberghien, imaginário infinitista, a quem a filosofia deve pouco e bem pouco.

O ilustre oratoriano que a todo custo luta com todas as forças para introduzir na metafísica religiosa o processo da indução matemática, e convencer que a certeza adquirida é idêntica em ambas as ciências. Não escondemos que o Padre Gratry, na defesa de sua tese querida, teve ocasião de lançar por terra ousados e fortes contendores, como E. Saisset; porém, em última análise, que proveito se tira da descoberta do reverendo?

Quando se admita que sejam idênticos os dois métodos, esta identidade é puramente lógica e formal, nada importa à clareza das idéias. Desde que a indução que demonstra Deus não tem para os espíritos a mesma evidência, não é justificada por grandes resultados, como a indução matemática, não será perder tempo escrever livros para sustentar que os dois processos são idênticos? E o que admira, é que as cabeças mais familiarizadas com os rigores do cálculo infinitesimal não puderam facilmente compreender a engenhosa combinação do nobre teólogo!

Não basta ser matemático ou filósofo só; é preciso ser uma e outra coisa em alta escala, para penetrar no fundo do mistério. Verifica-se ainda aqui o que já dissemos, isto é, que o conhecimento mais perfeito de Deus fica sendo adequado ao talento superior dos indivíduos, e a maioria da humanidade condenada, pela própria natureza, a sentar-se na ribamar do desconhecido, esperando que aventureiros de gênio, abrindo as velas do pensamento, lhe tragam, de longe em longe, algumas notícias do céu!...

Que por falta de engenho não se possa compreender toda a força e todo o alcance de um cálculo de Laplace, nem seguir, elo por elo, a cadeia racional de um belo teorema, é coisa de pouca influência; confessa-se a fraqueza e não se deixa de viver satisfeito. Mas, por deficiência intelectual, não apoderar-se da verdadeira noção do Ser Supremo e dos seus atributos, como julgam possui-la os homens da teodicéia..., ler S. Tomás, Descartes, Leibnitz, J. Simon enfim, e não saber onde está o valor científico de seus argumentos e considerações sobre o que mais importa ao homem... Oh! isto é doloroso e desanimador. Tais são porém os resultados inevitáveis da ciência que pretende pôr em provas aquilo que se não pode provar. Há talvez nesta colisão alguma circunstância oculta, cujo conhecimento poderia apagar ou pelo menos diminuir as dúvidas e incertezas. Por que razão, perguntamos muitas vezes entre nós, homens de tanto saber, depois de longa meditação, pregaram como verdades profundas o que

outros de igual tamanho tiveram por meras futilidades, e até aos olhos dos pequenos não passam de bagatelas?...

Quer-nos parecer que há juízos e raciocínios que, tendo imenso valor na consciência, não têm valor algum na linguagem. Há no modo comum de perceber certas verdades alguma coisa de intimamente pessoal, que não se transmite nem pelos meios ordinários da lógica, nem mesmo pela força despótica da eloqüência.

O filósofo que, como Descartes, julga ter descoberto a mais inconcussa prova da existência de Deus, mal pode compreender que homens dotados de razão deixem de ver a sua lucidez; e no entanto o que faz a convicção dele, o que derrama essa luz extraordinária, é justamente aquilo que ele não comunica aos outros, porque faz parte de si mesmo, isto é, um certo molde interior, onde as idéias tomam uma forma adaptada ao caráter do indivíduo. Não se entenda porém que deste modo queremos absolver, em nome de sentimentos individuais, toda sorte de absurdos.

Felizmente ainda não subimos à tamanha altura. Cremos na razão e na lógica, mas exercidas no que é de sua competência, mas dirigidas sobre aquilo que oferece o caráter propriamente intelectual, que é a abstração e a generalidade. O grande defeito da filosofia consiste em que ela pretende instaurar sobre tudo um imenso processo de verificação.

É um erro fecundo em erros querer dar a todas as coisas a forma determinada da verdade, ou querer descobrir o lado verídico de tudo, este lado que toca na inteligência, mas não se entranha, por si só, até às raízes

do ser. Por mais que se alongue o diâmetro do pensamento, o belo e o divino, que fazem a poesia e a religião, serão sempre tangentes à sua circunferência; não caberão jamais nas estreitezas do raciocínio, ainda, o mais elevado.

VI

Quereis saber se há um Deus, diz o nosso filósofo[11], estudai o mundo, ou se o mundo é demasiado grande, estudai o homem.

Tudo que existe em vós, é um testemunho vivo da existência e da grandeza de Deus. O poder humano é um em seu princípio, triplo em suas manifestações. Viver é pensar, sentir, querer.

Que é sentir? Será somente provar sensações de prazer e de dor?... Isto é o preâmbulo da sensibilidade. A esses fenômenos efêmeros se prende alguma coisa de maior e mais durável: são os nossos amores. Donde vêm eles?

Se o amor nos viesse do mundo exterior, por que razão o mesmo objeto não seria para todos igualmente amável?...

A mesma mão que no germe de uma planta depôs a força misteriosa que enterra as raízes, eleva o talo acima do solo e desenvolve-o em flores e frutos, colocou em o fundo de nossa alma um amor da eterna beleza que nos faz propender para tudo que é grande e bom por uma secreta e poderosa analogia. Qual é este amor do belo e do bem sem o qual não poderíamos

amar? E esta beleza para quem todo o nosso coração se lança e a quem adoramos, sob o véu que a envolve, nas gloriosas criaturas que a manifestam?

Não será a infinita, a eterna e a perfeita beleza? E este amor sem limites não será um dos laços que nos prendem a Deus?... Tudo isto é bem excogitado; mas duvidamos que tenha caráter filosófico, se é que a filosofia pretende chegar a alguma coisa mais do que lances poéticos e arroubos líricos. Quando o espírito humano é bastante ousado e bastante louco para perguntar se existe um Deus, sincera ou não sincera, esta pergunta não tem somente por fim saber se à noção de Deus, donde quer que ela venha, corresponde uma realidade, mas também se essa realidade corresponde aos sentimentos, aos infinitos desejos, às profundas inquietudes e aspirações de nossa alma; por conseguinte, lançar mão de tais fenômenos, como meio de prova, é indigno de um filósofo, porque é querer cortar a questão com a mesma questão. E tanto mais infundadas se tornam as razões de J. Simon quanto é sabido que elas vieram bem tarde, numa hora em que já Feuerbach tinha dito:

“A essência dos deuses não é outra coisa mais que a essência dos votos; os deuses são seres superiores ao homem e à natureza; mas nossos votos são também seres sobre-humanos e sobrenaturais.

Sou eu, com efeito, ainda um homem nos meus votos e em minha fantasia, logo que desejo ser imortal, ou ver-me livre das cadeiras do corpo terrestre?...

Não! quem não tem desejos também não tem Deus" [12].

Depois destas palavras que constituíram uma nova doutrina no modo de entender a religião, não havia mais lugar para se tentar fazer daquela ordem de fatos uma das bases da teodicéia, sem correr o risco de dizer uma tolice.

A inexauribilidade dos nossos amores, alegada pelo filósofo francês, é certamente o que se trata de explicar e saber se tem uam razão de ser fora ou dentro de nós. Feuerbach dissera com força e profundeza: "São as lágrimas do coração que, se evaporando no céu da fantasia, formam a imagem nevoenta da divindade". J. Simon vem dizer-nos, mais ou menos, a mesma coisa, porém às avessas: "É a divindade que faz a sede insaciável do coração, é ela o centro de nossos amores, de nossos eternos desejos".

E tudo isto sem uma razão tirada da natureza humana e não de simples emoções pessoais. Além disto, por mais que digam, não podemos compreender esse grande amor de que falam os espiritualistas, o qual não acha na terra um objeto digno de si, e corre após de Deus que é só capaz de satisfazê-lo. Este rasgo de platonismo extravagante, esta espécie de dialética do coração, é, a nosso ver, mais que um absurdo porque é uma imoralidade. O fato de Platão haver colocado semelhante teoria na boca de uma velha prostituta[13], é quanto a nós muito significativo. Há um amor que todos sentem, casto e silencioso amor, doce unigênito da alma que não só ocupa toda a plenitude do coração como tem

a força de muitas vezes torná-lo maior do que ele realmente é. Para que dizê-lo?... Todos terão presente o amor que se consagra a uma mãe. Haverá quem negue?... Poderão objetar que esse nobre sentimento, capaz de satisfazer à toda vida moral do indivíduo, não basta à sua vida religiosa; e é desta que se trata quando se fala dos amores insaciáveis que não se aprazem de objeto algum da terra, e voam através do desconhecido, em busca do que lhe oferece maior dignidade. É ainda um engano que convém patentear.

A vida religiosa, ao que parece, é menos feita de amor e confiança, menos caracterizada pelo suave abandono, a que se entregam os corações amorosos, do que continuamente agitada de vagas suspeitas, de pequeninos escrúpulos que fazem sombra no fundo da consciência mais reta. Para achar uma alma excepcionalmente elevada, onde o sentimento religioso, estreme de qualquer mistura, se resumisse em amor, em puro amor consagrado a Deus, como o de um filho a seu pai, seria mister remontar na humanidade, e ir encontrar Jesus.

Em que nome vem pois a filosofia dizer-nos que os nossos amores elevam-se até ao seio de uma bondade infinita e de uma infinita beleza, onde se acalmam completos e satisfeitos?... Para que, permitam-nos a expressão, *chicanar* assim com palavras deslumbrantes e argumentos viciosos?... Nossas lágrimas, nossas preces mandadas ao Céu, nossos suspiros e anelos por uma vida melhor, ou se quiserem por um mais digno objeto do nosso amor, tudo isto citado no tribunal da ciência nada

pode provar, porque a ciência tenta por certo indagar se lágrimas, preces, anelos e suspiros têm com efeito um motivo superior.

Já vimos como o célebre alemão julgou resolver a dificuldade, dizendo, além do mais, que Deus é o optativo do coração humano transformado em presente.

Disse ele uma verdade? Não sabemos. Disse um erro? Não sabemos. Que disse, pois?... Uma coisa que repugna às nossas crenças e às nossas mais santas esperanças; mas disse de um modo que, se as não pode abalar na consciência, tornou-as ao menos incabíveis e nulas para se fazerem argumentos de teodicéia ou de filosofia religiosa a sabor dos espiritualistas.

Temos quase por certo cair no desagrado de muita gente ortodoxa que não admite outro gênero de refutação que não seja tratar de imprimir, por todos os meios, no lombo do adversário, o estigma de ateu. Isto é natural, sobretudo facílimo, mas não é muito honroso. Assim prevendo, apressamo-nos em declarar que, citando Feuerbach, não queremos dar a entender que seguimos a sua doutrina.

E, pois, que falamos dela, seja-nos permitido fazer uma observação.

A teoria de Feuerbach, digna de merecer a atenção dos pensadores pelo aspecto de audaciosa novidade com que seduziu a uns e espantou a outros, não é todavia tão nova quanto parece.

O ilustre crítico firmou-se na idéia de que o homem faz dos seus desejos a sua divindade; é este o

fundo essencial de sua tese, tudo mais é desenvolvimento.

Esta idéia, porém, reduzida à sua simplicidade nativa, é velha como Virgílio.

No livro IX da *Eneida*, no começo do patético episódio de Niso e Euríalo, quando aquele expõe a este o intento que formara de atacar os rútulos, lêem-se as seguintes palavras: *Dine hunc ardorem mentibus addunt, Euryale?... an sua cuique deus fit dira cupido?...* – (Serão porventura os deuses, Euríalo, que me inspiram tão caloroso desígnio?... Ou dar-se-á o caso de que para qualquer o seu ardente desejo se faça Deus?...)

Não há decerto nestas palavras a expressão de uma teoria, ou de uma opinião refletida; é uma simples conjetura poética, mas de tal natureza que, fitada pelo vivo olhar de um gênio como Feuerbach, pudera engrandecer-se e tomar proporções para um livro.

Causa espanto a maneira por que a filosofia tradicional que hoje só tem, para dissimular a sua insuficiência, o bonito nome de espiritualista, levanta e discute as questões de sua alçada.

Ela ostenta um desdém sistemático de tudo que, sendo chamado para justificar as asserções, venha antes contrariá-las e desmenti-las.

Parece que em torno dela nada se passa que seja capaz de destruir o seu sacrário de ilusões; finge uma ignorância completa do estado em que se acham os homens e as coisas, para repousar tranqüila e confiada no seu leito de quimeras. Quem lê sobre matéria religiosa um espiritualista, como J. Simon, prova grande

embaraço em discriminar em que fase da sociedade, a que hora do progresso tal filósofo escreveu; porquanto ele simula ser inteiramente alheio a quanto há de mais novo e interessante. Não é um homem dos tempos atuais; é ao muito um companheiro e coevo de Chateaubriand, pertencente à primeira quadra religiosa deste século, em que, como diz Albert Réville, o romantismo se fez católico. E na verdade a *Religião Natural* é um livro de filosofia romântica, pelo fundo e pela forma. Dir-se-ia que o seu autor adormeceu lendo as páginas ainda quentes do *Gênio do Cristianismo,* e depois de meio século de sono acordou para escrevê-lo; tal é a ingênua confiança que mostra ter na causa do velho espiritualismo, e a insistência opiniática em tornar transparentes aos olhos da razão os princípios religiosos com todos os desenvolvimentos pedidos pela gravidade do assunto, bem como pela fatuidade da filosofia e do filósofo.

Entretanto, não há dúvida que J. Simon, pondo de parte as *fórmulas sempre discutíveis,* entrou em longas considerações que, porém, não são menos discutíveis nem menos caducas. Ele nos diz que é mister, em tal assunto, substituir a meditação ao raciocínio[(14)]. Ou esta proposição não tem senso, ou vem destruir pela base as pretensões do filósofo.

Se nos fala da meditação que consiste em seguir o vôo de uma idéia por todos os pontos em que ela toca, aspirando chegar a um resultado final, à descoberta da verdade, devemos responder-lhe que isto não é coisa estranha ao raciocínio para vir substituí-lo; como não é

coisa nova, ou dignamente renovada, visto que era assim que Platão meditava, segundo se vê de seus diálogos[15].

Se, porém, nos fala deste modo de meditar que é próprio das almas altamente poéticas e religiosas, e que consiste exatamente na ausência de sujeição às leis do conhecimento, dando pouca importância à ordem natural das coisas e engendrando novas relações entre elas, se é disto que nos fala, perguntaremos que ficam sendo as teodicéias, senão verdadeiros poemas?... Ou se resumam em um silogismo, ou se façam numa longa meditação, o que importa é que se digam verdades quando se discorre em nome de uma ciência. Mas é debalde que os filósofos meditam no intuito de levar com suas palavras a convicção a todas as inteligências. Não são somente motivos intelectuais que entram na formação de nossas convicções; e todavia são eles os únicos que se costumam pôr em jogo na luta dos sistemas e das escolas.

Há outras razões, igualmente poderosas, que não se intelectualizam e, destarte, sendo incomunicáveis, produzem uma lacuna impreenchível. A ciência que só admite o que é intelectual deve repelir se seu seio tudo que vem misturado de elementos estranhos. É o que se dá com a teodicéia. Uma alma, isenta de preocupações dogmáticas, não se dobra diante de considerações que lhe parecem frivolidades.

O ateísmo, felizmente, não é o nome de um vício; é o nome de um sistema que nunca teria aparecido, se não fosse suscitado pelas obras dos filósofos. É a

filosofia quem faz os ateus, como é a teologia, em sentido restrito, quem faz os hereges.

Nós que temos a coragem de não curvar a cabeça e o joelho ante o Deus metafísico de Descartes e dos filósofos em geral, inclusive J. Simon, confessamos e adoramos um Deus: é o Deus de Moisés e dos profetas, o Deus de quem Jesus dizia, e só ele podia dizer: nosso pai!

Se nos fosse dado empregar aqui a linguagem da crítica bíblica, diríamos que somos jeovista[(16)], por oposição a uma espécie de eloísmo dos filósofos; os quais pretendem formar de Deus uma representação intelectual, pouco menos, a natureza divina e conferir-lhe um lugar na ciência não foi sempre geralmente aceita.

Para não ir mais longe, no fim do primeiro século anterior à era cristã, o judeu Fílon já combatia semelhante audácia, fundando-se em razões, e o que mais admira, na autoridade de Platão, o qual dissera que é impossível conhecer o criador e o pai do universo, e quando se chegasse a conhecê-lo seria impossível transmitir a outro este conhecimento[(17)]. Fílon, que fora neste ponto precedido por seu sábio compatriota Aristóbulo, ensinava que Deus é sem qualidade, que nenhuma das qualificações, por que se caracteriza a natureza humana, a ele convém; lhas aplicar seria rebaixá-lo. Melhor que o bem anterior à unidade e mais puro que ela, Deus não pode ser visto e contemplado por outro que não ele mesmo[(18)]. Mas o célebre judeu

alexandrino, impugnando a metafísica teológica, não deixou por isso de criar também uma própria.

Se, pois, não é dado ao homem conhecer a essência divina, qualquer proporção sobre ela é incabível, ou seja afirmativa ou negativa. Todas as vezes que sob o pretexto de mostrar a sombra em que Deus se envolve, discorre-se largamente sobre a sua incompreensibilidade, quer se saiba quer não, levanta-se uma teodicéia; porque a lógica exige que se afirme alguma coisa e se tome por base algum princípio; o que é sempre abrir caminho a toda sorte de conjeturas e proposições arbitrárias que arrojam o espírito nas mais esquisitas sutilezas.

Há disto muitos exemplos, mas basta citar o da gnose cheia de ousadas especulações a respeito de Deus, a quem no entanto o gnóstico Saturnino chamava o – *Pai desconhecido,* e Valentim chamava o – *Abismo!...*

Se Deus só há na linguagem uma afirmação cabível, só se pode afirmar que *ele é.* Mas deve-se notar que semelhante afirmação não imposta um novo conhecimento. É uma proposição que ou fica incompleta e sem sentido ou torna-se idêntica e tautológica: - *Ele é ele, Deus é Deus.*

O jeovismo que, segundo diz um sábio teólogo moderno, é a mais perfeita forma do monoteísmo, estava concentrado nas simples palavras: - *Ego sum qui sum,* palavras que, em vez de explicar, tinham antes por fim tornar impossível qualquer representação divina e constituem a fórmula do inexplicável.

Moisés que não era um filósofo, mas um revelador, compreendeu ou, antes pressentiu, que para arredar os hebreus das práticas idolátricas, a que davam lugar as concepções eloístas de Deus, considerado como *Forte e Poderoso*, devia dar aquela definição do Ser pelo mesmo Ser, isto é, um *idem per idem*, que todavia pôde fazer da família de Israel um povo especial, e dar ao mundo o espetáculo grandioso dos mais ardentes órgãos da consciência moral e religiosa, como foram os profetas.

Seria quase disparate supor que Moisés assim tivesse obrado por um trabalho pensado e refletido; mas o certo é que a concepção jeóvica, ensinada por ele e pelos continuadores da sua obra, era tão diversa da que formavam os hebreus, que sempre encontrou resistência, e durante muitos séculos foi seguida somente por um pequeno número.

A razão desta luta é o maior característico do povo israelita, não está, como alguns erradamente julgam(19), em que ele fosse politeísta, e por isso repelisse o monoteísmo mosaico. É hoje uma verdade adquirida para a crítica religiosa que, por mais longe que se remonte, os abraâmides aparecem na história como monoteístas; mas era um monoteísmo idolátrico, suscetível de cair nas mais grosseiras aberrações, à força de tentarem figurar o divino de um modo sensível.

Foi a isto que Moisés opôs a barreira do jeovismo que não só impossibilitava qualquer figura material do Ser Supremo, como até querer-se formas dele uma idéia

definida. E neste sentido a concepção jeóvica foi justamente uma revelação.

Ainda há hoje quem gaste o seu tempo em defender os direitos da razão humana contra os partidários de uma revelação divina. A pugna tem sido ruidosa e muitas vezes brilhante; porém, se bem refletirmos, não se pode tirar dela o menor proveito. Os combatentes de ambos os lados não fazem mais do que uma ventania seca de armas que se brandem, mas não se chegam a cruzar.

Os que pretendem que a razão humana é apta para atingir todas as verdades, julgam tê-lo dito e provado, quando mostram, por exemplo, que filósofos gregos se elevaram a bem altas concepções independentes de uma pretendida revelação.

O fato alegado, no sentido em que se alega, é verdadeiro, mas não se presta ao enorme alcance que lhe querem dar.

Porque um Anaxágoras e um Sócrates tiveram idéias grandes acima das idéias de seu tempo, dando uma nova direção ao pensamento, fica-se autorizado a concluir que a razão humana em geral é por si só capaz de subir a essa altura?...

Tal raciocínio seria equivalente a este: Foi uma inteligência humana que fez a *Ilíada*; logo, toda inteligência é capaz de criar Ilíadas. Parva conclusão que ninguém admitirá seriamente.

Além disto, supondo que qualquer indivíduo descubra uma importante verdade da ordem moral e

religiosa, é certo que os outros tomam dela conhecimento, mas a título de coisa transmitida e ensinada.

Assim Anaxágoras, diz a história, foi o primeiro que na Grécia teve a concepção de uma inteligência suprema.

Os que, porém, vieram depois e encontraram essa concepção transformada em doutrina, não cobrir-se-iam de ridículo, se dissessem que eram capazes de descobrir aquilo que já estava descoberto?...

Tal é o papel que representam os partidários da razão, tão altamente elevada.

Quando a nós o que há de exato, é que Anaxágoras, como Sócrates, Moisés como Manu, foram todos reveladores, e suas palavras ou escritos, verdadeiras revelações, porque disseram e ensinaram coisas que era superiores à sua época; nem o comum dos homens podia concebê-las. Qual maior, qual menor, o que se faz mister, é confrontá-los e medi-los com a crítica imparcial. Trabalho vasto que não cai mesmo no quadro da moderna ciência das religiões, e para o qual ainda criar-se-á uma ciência das *revelações comparadas*, perante cujo tribunal serão citados padres, poetas, filósofos, legisladores e profetas, a fim de dizerem, juntos e harmonizados, a palavra do Enigma. Grupo majestoso, em que ver-se-á sobressair radiante a sublime cabeça de Jesus!

O nosso filósofo, insistindo nas razões que julga apropriadas para desvendar a face do invisível, recorre ao depoimento de todas as faculdades psíquicas e sobre cada uma delas chega ao mesmo resultado, isto é, à

mesma petição de princípio, querendo demonstrar a existência real do infinito, pelas aparências de infinitude que as faculdades manifestam; o que é toda a questão. Passando ao segundo capítulo bem quiséramos não acompanhá-lo; mas é tal o aparato das razões produzidas que demoramo-nos ainda um pouco para apreciá-las. J. Simon confessa o dogma da incompreensibilidade divina; a julgá-lo por algumas palavras aqui e ali, dir-se-ia que o filósofo repele as pretensões orgulhosas da teodicéia ordinária, e que a nossa crítica não tem razão de ser a seu respeito. Assim diz ele: "Houve em todos os tempos, mas principalmente hoje há filósofos que julgam prestar serviços à ciência, dissimulando seus limites, e que depois de terem demonstrado Deus com tanta segurança quanto se pode ter em demonstrar uma proposição de geometria, empreendem enumerar seus atributos, e descrevê-los como se o homem pudesse ter um conhecimento claro e completo da natureza divina" [20].

Tanto basta para determinar o que dissemos, bem como para mostrar a largura que nos separa. No entender de J. Simon, o homem não pode ter um conhecimento claro e completo da natureza divina. Nós pensamos que este modo de dizer é um subterfúgio, pois dado que a natureza divina não possa ser clara e completamente conhecida, como saber e provar que o conhecimento obscura e incompleto, único possível, é verdadeiro?

Qual o critério para assegurar que Deus é meio conhecido, e meio desconhecido? Por que razão se

conhece uma parte e não se conhece outra? Será, como vulgarmente se diz, porque o espírito humano é finito e não pode compreender o infinito? Razão, ainda que trivial, poderosa para nós outros que não admitimos filosofia de Deus, mas estólida e ridícula, quando alegada por aqueles que, como J. Simon, partem o infinito em dois quinhões, um que se pode conhecer, e outro que não se pode. Quem nos diz que a porção desconhecida não seja incompatível com a que se conhece?...

E se não é incompatível, por que fica desconhecida?...

Qual o meio de verificar tudo isto? Não há resposta seria para tais questões a que dá lugar a metafísica religiosa, ainda a que promete ser cautelosa e reservada. Vê-se, pois, que apesar de suas confissões e concessões, o filósofo permanece no terreno da teodicéia fantástica.

Pouco importa que ele pareça convencido da incompreensibilidade divina, desde que esta convicção não tem força para impor-lhe silêncio, e fazê-lo recuar diante do vasto mistério. No empenho de harmonizar as suas concessões com as suas pretensões, chega a dizer banalidades, como estas: "Deus não é contrário à razão; é-lhe superior. Ele é incompreensível à razão, não lhe é inteiramente inacessível". Eis aí o que se chama brincar com as palavras.

Conceder que Deus é incompreensível, mas não inteiramente inacessível... Que quer dizer isto? Que

prova isto no meio da luta dos que negam e dos que afirmam a possibilidade de uma teodicéia?...

Se Deus não é inteiramente inacessível à razão, em que consiste a parte de acessibilidade? E quando se vai determinar essa parte, não se corre o risco de atribuir a Deus o que lhe não pertence, de tomar por divino o que divino não é? Jules Simon ilude-se a si mesmo. Como que sufocado no frondoso de tantas palavras arvoradas em torno de uma tese infundada, quando respira, é um erro, uma contradição ou uma coisa que não se entende.

Dá que Deus seja superior à razão, dá que ele seja incompreensível, mas não admite que daí se deduzam motivos de duvidar da legitimidade do pouco que se pode saber a tal respeito. Ouçamo-lo.

"Deus é o único ser cuja existência se afirma e cuja natureza não se compreende? Não acontece, por exemplo, que as ciências físicas estabelecem um fenômeno longo tempo antes de achar a sua explicação?... Não há presentemente fenômenos que ninguém ainda explicou, e que desespera-se de explicar em tempo algum?... Se na natureza, isto é, se no que é necessariamente limitado e imperfeito, nós reconhecemos a existência de verdadeiros mistérios insondáveis para a razão humana, por que aberração quereríamos que o ser perfeito não tivesse abismos para o nosso pensamento?" (21).

Em seguida o filósofo expõe fatos de diversas ordens que também são incompreensíveis; chama à sua presença as ciências de observação mais adiantadas,

para forçá-las a confessarem que elas não compreendem aquilo mesmo que faz o seu objeto, e por isso não há direito, nem para elas nem para alguém em seu nome, de levantar questão sobre a incompreensibilidade divina. É incontestável que todas as coisas, ainda mesmo aquelas que nos aprecem mais claras, têm os seus pontos misteriosos. Mas quem nos assegura que o que há de compreensível nas coisas, não seja realmente o lado onde elas tocam a Deus, que a sua incompreensibilidade ao seja uma face do incompreensível divino?!... A física reduz os fatos particulares a um fato geral, a uma lei, por exemplo, a gravitação, mas que é a gravitação?

A física não sabe, direis vós. Eis aí, pois, um objeto incompreensível.

Não vos regozijeis; ela vos pode responder. Sim, é um fato incompreensível, pela simples razão de que ele se prende ao próprio Deus!... Quando pois o filósofo insiste na incompreensibilidade das coisas, mal sabe que compromete a sua causa, tornando cada vez mais intensa a incompreensibilidade divina. E neste caso os seus argumentos são de uma parvoíce estupenda, pois que se reduzem a isto: as outras ciências não devem opor à filosofia que Deus é incompreensível, já que elas mesmas provam que ele é incompreensível!

É irrisório! Ou se contemple o espetáculo do universo, ou se examine o mais humilde e insignificante objeto da natureza, Deus se esconde muitas vezes por detrás de um. Por quê? Deus é uma vasta pergunta que ainda não teve resposta, porque tem sido feita aos

abismos mudos. Será bom que a filosofia não se gaste com tão loucas tentativas.

Deus é um nome que só tem vocativo.

Em suas afirmações e refutações, o nosso filósofo chega a tal ponto que poderíamos citá-lo para combatê-lo. Indigna-se contra o antropomorfismo dos que querem fazer Deus semelhante ao homem, conferindo-lhe faculdades humanas em um grau infinito; e, buscando a causa deste erro, acha ser o falso princípio de que deve existir na causa tudo que existe no efeito.

O que, porém, há de verdadeiro, a seu ver, é que a causa tem um poder igual ou superior ao efeito; que Deus sendo a causa do homem não pode ser menos perfeito que ele[(22)]. Temos de novo aqui um desperdício de palavras que nada trazem de razoável e convincente.

Ponhamos de parte a questão psicológica e ontológica da realidade das causas; ainda assim não é princípio certo que a causa deva ter um poder igual ou superior ao efeito.

Pois que as outras nos escapam, nós só conhecemos, que pareça ou mesmo seja superior aos seus efeitos, a causa que somos. Mas tirar deste fato um princípio para aplicá-lo a Deus, é cometer igualmente o erro, contra o qual, há pouco o filósofo se revoltava. E comete-o ainda mais gravemente, dizendo que Deus sendo a causa do homem, não pode ser menos perfeito que ele, porque assim estabelece comparações entre Deus e o homem, e supõe sabido o que não se sabe, isto é, quais sejam as perfeições do efeito, para serem concebidas na causa, e por outro lado, não faz mais do

que converter gratuitamente uma hipótese em tese, visto que ainda não mostrou se a causa é distinta e separada do efeito, nem qual a verdadeira relação que os deve prender.

Além disto, no decurso de sua obra, o autor exibe argumentos para provar que Deus é providente, que ele governa o mundo. Onde achou, perguntar-lhe-emos, as idéias de providência e de governo?... Como entende-as e fá-las aplicáveis a Deus senão por meio de comparações e relações de semelhança com o homem e com a sociedade?...

Ora, tudo isto não passa de um antropomorfismo espiritual; será tudo, menos uma ciência.

Vamos terminar; mas não devemos deixar de fazer uma breve observação.

Por mais livre que seja o nosso modo de opinar, temos a convicção de que o olhar mais perspicaz, se bem atender, não descobrirá em nosso escrito um ataque direta ou indiretamente feito às crenças religiosas geralmente recebidas. Se algum existe, e confessamos que há, é somente dirigido às crenças metafísicas e teológicas, abstratas e improcedentes, que nada têm de comum com a religião e com o sentimento religioso.

Para bem julgar-nos é mister que os nossos leitores não comecem por considerar-nos animado de um espírito de revolta, e desta gratuita suposição deduzir tudo que quiserem achar em nossas palavras.

Não tememos a crítica, mas para que ela nos seja proveitosa, pedimo-la sincera e bem fundada.

NOTAS DO AUTOR

(1) "Revista dos Dois Mundos", de 15 de maio (1869)

(2) *Les Livres Sacrés de l'Orient*, traduzidos por Pauthier.

(3) Prefácio do *Curso de Filosofia Positiva*, de A. Comte.

(4) *Religion Naturelle* – págs. 4 e 5.

(5) *La Metaphysique et la Science.*

(6) *Mélanges d'Histoire Religieuse.*

(7) *Logique, Introduction,* pág. 202, tradução de Vera.

(8) Ritter, *Histoire de la Philosophie;* Franck, *La Kabbale…*

(9) *Religion Naturelle,* pág. 24.

(10) Quatrefages, *Histoire Naturelle de l'Homme.*

(11) *Religion Naturelle,* pág. 25.

(12) *La Religion...*

(13) Veja-se o diálogo intitulado *Le Banquet,* tradução de Cousin, tomo 6, pág. 316 e seguintes.

(14) *Religion Naturelle,* pág. 31.

(15) *La République*, liv. 6, pág. 56 e seguintes; liv. 7, págs. 64 e seguintes, e pág. 119, tradução de Cousin.

(16) Vater, *Comentário sobre o Pentateuco.*

(17) *Timée*, tomo 12, pág. 117, tradução de Cousin.

(18) *Doctrines Religieuses des Juifs.*

(19) E neste número parece-nos estar incluído o Sr. Havet, com a sua distinção subtil de monoteísmo de idéia e de sentimento.

(20) Religion Naturelle, pág. 35.

(21) *Religion Naturelle,* pág. 40.

(22) *Religion Naturelle,* pág. 55.

VI

SOBRE A MOTRICIDADE

(Junho, 1869) [F]

I

Entre as verdades de fato que passam hoje como adquiridas e incluídas na ciência da alma, figura a da existência de uma faculdade motriz distinta da vontade. Assim o ensinam os psicólogos de mais nota.

E com efeito o estudo acurado dos fenômenos respectivos, não pode conduzir a outro resultado. mas acontece que o fatal costume de querer-se apartar da alma humana tudo que direta ou indiretamente pareça comprometer sua essência espiritual, obriga muita gente a não compreender que a força motriz seja uma faculdade psíquica; da mesma forma que alguns ainda, por iguais razões, atribuem a sensibilidade a um princípio diverso.

Sem aspirar – Deus nos livre! – à função de pedagogo, sem querer ensinar a pessoa alguma, levado somente pelo gosto da ciência, determinamos expor em público a doutrina que seguimos.

Quando os psicólogos dizem que a alma tem um certo número de faculdades, é porque, observando o seu jogo e desenvolvimento, notam que há fenômenos

independentes uns dos outros; o que prova a existência de atitudes diversas. Assim, dois fatos ou duas ordens de fatos podem ser semelhantes, unidas, concorrentes, e, não obstante, pertencer a duas faculdades distintas, pela sua independência recíproca.

Usando deste critério, a psicologia moderna não se limita a descobrir no espírito humano uma, duas, três ou quatro faculdades; distribui algumas das atitudes psíquicas em classes, como *faculdades intelectuais, inclinações ou faculdades sensitivas, crenças, força motriz e vontade livre,* sendo esta última a que, sobre todas, constitui a pessoa humana.

Pondo por ora de parte o que faz objeto da nossa questão, isto é, a força motriz, vejamos a relação das outras faculdades com a vontade. É que elas se desenvolvem natural e independentemente, antes que a vontade possa dirigi-las. A não ser assim, dado que só se desenvolvessem mediante as ordens voluntárias, elas não constituiriam faculdades especiais, mas, antes, a vontade é que absorveria a todas e existiria por todas.

Uma vez concedido que o desenvolvimento involuntário dos fatos espirituais precede o exercício voluntário, é claro que esta voluntariedade ulterior não é que dá aos mesmos fatos o caráter de psíquicos. Antes de querermos ouvir ou ver, ouvimos e vemos pela natural tendência de tais percepções.

A vontade separada de tudo que não é ela, separada do desejo, com que muitos a confundem, é este poder que a alma tem de se dirigir a si mesma e por si

mesma, sem intervenção de uma força estranha, nos limites da consciência.

Há ainda quem escreva que a essência da alma é a atividade que se revela por modos graduais, como a sensibilidade, a inteligência e a vontade.

É uma psicologia escolástica amante das entidades quiméricas.

Ser essencialmente ativa é praticar uma ação ou uma ordem de ações.

Quais são elas?... Não é por certo o fato de sentir, pois que além do sentimento ter um caráter passivo, está sujeito às condições do organismo; e deste modo a alma não poderia existir senão unida a um corpo, a fim de ser essencialmente ativa, isto é, a fim de sentir; por conseguinte, a distinção substancial de uma ou de outro tornar-se-ia uma frivolidade, a vida futura uma ilusão.

Não é também a ação de conhecer, pois que o conhecimento não é contínuo, e não s concebe uma essência periódica e intermitente. Não é finalmente a vontade livre, visto como ela se desenvolve posteriormente, e destarte, por algum tempo, a alma não teria essência, ou, melhor, não existiria. Nós que reconhecemos a faculdade motriz como interna e subjetiva não admitimos igualmente que a motricidade seja a essência psíquica, pois que as conseqüências seriam também fatais à imortalidade.

Mas, sendo assim, como entender uma atividade essencial que não é mover, nem sentir, nem pensar, nem querer?

Para que lançar-se na ciência palavras vãs e insignificantes, verdadeiras abstrações e entidades da escola?...

Não sabemos, nem saber podemos, o que é a essência da alma; - só nos cabe determinar o que lhe pertence como fato seu ou qualidade sua.

Traçado, como deve ser, o círculo da vontade, não é difícil apagar a confusão que cometem a seu respeito. Comecemos, por exemplo, isto é, por um fato simples e indubitável.

É quase uma tolice, por exuberância de verdade, o afirmar que o cego, enquanto cego não pode ver; banal verdade que, entretanto, vai levar-nos a mais sérias conseqüências. Porque não pode ver, isto é, porque falta-lhe uma das capacidades intelectuais, sua vontade que contudo permanece idêntica, não tem ação sobre ela; e por isso na boa do cego esta frase – *eu quero ver* – é incabível, como traduzindo o exercício voluntário de uma faculdade que não existe. Para se unir ao querer um objeto, é pois mister que esse objeto seja possível. Não importa que muitas vezes queiramos, como parece, o que não podemos; visto como nestes casos não se faz propriamente ato de vontade; são os desejos, inclinações e afecções de nossa alma que se lançam sobre coisas irrealizáveis; ou quando queremos o impossível, é sempre na confiança de praticá-lo, isto é, de convertê-lo em possibilidade. Ora, para a vontade, o possível e o impossível são relativos às capacidades naturais da alma, que as dirige, mas não as cria; donde resulta que,

abstração feita de todas as outras atitudes e modos do – *eu* – a vontade nada pode.

Se recorremos à língua e à gramática, notamos que o verbo *querer*, como expressão da vontade livre, é sempre acompanhado de uma palavra que traduz o exercício de qualquer das nossas faculdades. – *Quero pensar, estudar, analisar, observar, comparar, ver, tocar*... Significam modos intelectuais dirigidos pela ação voluntária.

Igualmente: *quero erguer-me, caminhar, sentar-me, recostar-me*... exprimem outros tantos fenômenos de motricidade também dirigidos pela vontade. Ora, assim, na expressão – *quero comparar* – a comparação pertence a uma faculdade de querer; da mesma forma nesta – *quero erguer-me* – o erguer-se ou o movimento em que ele consiste, pertence a uma outra faculdade distinta?...

Eis a questão reduzida a termos de ser resolvida.

Quando queremos ver ou ouvir, é porque sabemos que isto nos é possível; em outras palavras, quando a nossa vontade se determina a aplicar os órgãos da vista ou do ouvido, é porque temos consciência de existir em nós a faculdade de ver e de ouvir.

Aqui parece-nos que o leitor não admite facilmente que o ouvido esteja, como a vista, igualmente sujeito ao querer, o qual pode, ao muito, incliná-lo com a cabeça para o lado, donde vem o som, e assim conservá-lo, enquanto lhe apraz. Entretanto uma simples experiência vem descobrir muito mais do que isso.

Quando ouvimos, no teatro ou algures, as harmonias de uma orquestra, ordinariamente limitamo-

nos a perceber a massa total da instrumentação; - mas é bastante querermos escutar, por exemplo, uma flauta só, ou uma rabeca só, para de repente ouvirmos com mais clareza todas as evoluções harmônicas do instrumento. Imóvel o corpo, imóvel a cabeça, sem que mesmo vejamos a pessoa que executa, uma só determinação voluntária tem força para atrair uma ordem de sons e até certo ponto repelir os outros.

Esta observação que veio como incidente, não está, qual parece, fora do assunto principal. Com efeito, perante o exemplo, é indubitável que a vontade ativa e subordina o aparelho da audição; mas como é que poderia dirigi-lo, se ele não fosse naturalmente capaz de direção? E por outro lado como é que a vontade, por mais que tentasse, não chegaria a ouvir unicamente os sons *queridos* fazendo desaparecer todos os mais, senão porque a direção voluntária não se exerce sobre todo o aparelho, do qual uma grande parte se dirige e se exerce espontaneamente?... Direção e exercício de órgãos é movimento: - logo, na audição, fato reconhecidamente físico, se revela um movimento voluntário e um movimento natural independente da vontade.

Para responder a isto só há um meio: é dizer que os sons ouvidos contra o querer não são percepções da alma; e poder assim concluir que não há, neste caso, como em nenhum outro, uma faculdade subjetiva de movimentos involuntários. Galante resposta que não honraria muito quem a desse.

Para aproveitar o ensejo, ainda a propósito de fenômenos auditivos queremos fazer uma observação.

Em uma orquestra, ou melhor, em um piano, percebe-se o acorde de quatro a cinco notas simultâneas, podendo-se claramente distingui-las.

Há uma percepção completa que é decomponível em cinco percepções. Parece-nos que este fato psicológico poderia levar o escalpelo a descobrir no órgão auditivo tantas partes, tantos pequenos órgãos, por assim dizer autônomos, quantas são as percepções sonoras que distintamente se podem ter a um mesmo tempo. *Os nervos dos sentidos,* diz Augusto Langel, *são como um teclado, onde cada tecla dá sons diferentes.*

A psicologia pode corrigir e completar o pensamento do fisiólogo, dizendo que cada nervo, como acústico na observação referida, é mais que uma tecla; - é por si só um teclado.

Recuemos ao centro da questão. Quando pretendemos mover qualquer parte do organismo, é também com a consciência de que podemo-lo. A vontade atua sobre uma faculdade subjetiva tal como quando se exerce sobre qualquer dos modos de inteligência.

A força motriz se nos revela pelo sentimento da resistência que os músculos opõem à sua ação.

Este sentimento marca o ponto de intersecção de duas coisas que coexistem: a força motriz e o sistema nervoso e muscular. Se a resistência dos músculos fosse feita imediatamente à vontade, ela não seria sentida por falta de órgãos sensitivos intermédios; - mas a reação muscular é dirigida aos nervos; e assim se compreende o que há de sensível no movimento.

Determinamo-nos a dar um passo, eis a vontade pura; fazemos um esforço, qualquer que seja, para dá-lo, eis a vontade e a motricidade, dois fenômenos ativos, a que sucede o fenômeno passivo do sentimento do esforço que é, regularmente, sucedido pelo movimento, último fato da série de fatos anímicos e orgânicos.

A pena com que neste momento escrevemos se move sobre o papel; este movimento lhe é comunicado pelos dedos que são movidos pelos músculos; e estes pela ação dos nervos. Digam-nos agora quem move os nervos?... Responderão que é a vontade? Seja, mas então, sê-lo-á sempre, e não se admite que tais movimentos deixem de ser um só instante voluntários, o que é impossível. Porquanto, na escrita de uma linha, basta fazermos um sem-número de traços distintos; por conseguinte, um sem-número de movimentos; logo, teríamos também um sem-número de volições e determinações; o que é visivelmente falso; além de que a vontade humana seria incapaz de agüentar este trabalho por espaço de meia hora. O que ainda provamos, observando que nos é mais penoso escrever quatro páginas, *currente calamo*, do que uma só com letras apuradas e bem feitas. Qual a razão?... É que no segundo caso os movimentos são em grande parte voluntários; ao passo que no primeiro são pela maior parte independentes.

Outrossim, a escrita entra no quadro da instrução. Quando se ensina alguém a escrever, perguntamos, a que faculdade se dirige? Não é à vontade, porque além de não se aprender a querer, acontece que muitas vezes, a despeito de toda energia voluntária, nunca se chega a

escrever bem. É que pode haver, como no cérebro, uma estupidez nos músculos.

Dir-nos-ão que é à inteligência? Tal resposta só teria a virtude de mostrar o erro e confusão nos mesmos que não consideram a força motriz como faculdade subjetiva; e importaria dizer que os movimentos do ato de escrever são fatos intelectuais, e por conseguinte a motricidade não se confunde só com a vontade, mas também com a inteligência; o que destruiria a própria doutrina.

Mas, ainda uma vez, não basta querer escrever de um certo modo e compreender as explicações e modelos que a isso conduzem, para consegui-lo. É que a força motriz, como as outras faculdades, pode aperfeiçoar-se; e quando assim é capaz de perfeição torna-se um talento como qualquer outro.

Há exemplos de músicos instrumentistas reconhecidamente medíocres de inteligência, que entretanto merecem a adquirem o título de gênios. A quem é, neste caso, que damos os nossos aplausos e atiramos as nossas flores? Ao simples querer do homem?... à sua mediocridade intelectual? Não; nós aplaudimos o seu instruído talento de motricidade, e se este é corpóreo e mecânico, somos ilógicos e injustos em não bater palmas ao talento dos realejos.

II

Se a força motriz não é uma faculdade especial, como explicar-se-ão certos movimentos naturais e gerais

que exprimem fatos de inteligência e de sentimento fora da alçada voluntária? Um dedo levado à boca diz: *silêncio*!; um sacudir da cabeça quer dizer *sim* um outro quer dizer *não*; um abraço quer dizer *eu te amo*; um beijo, *eu de adoro*; tudo isto natural e espontâneo, em todos os tempos e lugares. Onde está ai a vontade que não pode, com toda sua liberdade, mudar estes movimentos e variá-los a seu modo?...

Coisa notável! – a força motriz que se pretende idêntica à faculdade de querer, é a que primeiro de desenvolve, independente de todas as outras, a que tem manifestações próprias que a vontade pode menos dominar.

Vede uma linda mulher que passa diante de vós esplêndida e como que deslizando sobre o tapete de um salão;... figura majestosa em torno da qual parece que se lê em caracteres de ouro e hemistíquio virgiliano: *Et vera incessu patuit dea.* Que porte augusto, que graciosas ondulações, que atitudes sedutoras!!! E tudo isto constitui sua beleza, e tudo isto é um complexo de movimentos. Serão eles devidos a causas puramente orgânicas? Se, com o fim de espiritualizar, ousais afirmar; em nome do espiritualismo mesmo, nós vos repelimos como materialistas grosseiros, porquanto esses movimentos vêm do íntimo, nascem da alma. A mulher, que assim deslumbra, tem consciência, pelo leve esforço que sente fazer, de que não está em repouso. Mas... tanto não é voluntário que bastaria descobrir, por qualquer modo, que em todas aquelas atitudes há um propósito, uma determinação intencional, para a poesia

desse quadro perder de repente grande parte do seu perfume.

A força motriz é uma faculdade de expressão que auxiliar todas as outras. Por ela se exprime a vontade em movimentos conscientes da vida de relação. Por ela se exprime a inteligência num gesto, num aceno que traduz uma afirmação, uma negação ou uma dúvida. Por ela se exprimem as inclinações que nos levam naturalmente a dar um abraço, um aperto de mão... sem determinação anterior.

No erguer do punho cerrado de um homem desesperado, o gênio de Alexandre Herculano achou o sentido sublime de uma *blasfêmia muda dita pela alma ao céu*; e no entanto esse movimento que parte da alma não é voluntário nem intencional, porque assim deixaria de ser sublime para ser insignificante. Suponde um homem que sozinho e sem motivo está, por sua livre vontade, a falar, agitar os braços, cerrar os punhos... e vós tê-lo-eis por um *desfrutável*.

Mas admiti que ele esteja quase fora de si, por um acesso de cólera, e então compreendereis a razão de ser de seus movimentos.

A motricidade, além de prestar-se à expressão das outras faculdades, também exprime a si e só a si mesma. Há movimentos que nada significam de intelectual, de voluntário ou de sensível: - e todavia não são automáticos, porque exprimem a beleza harmônica da vida.

O olhar irrequieto, os momos encantadores, o riso continuamente surpreso nos lábios de uma jovem fada não significam o que ela quer, nem o que ela sente, em o

que ela pensa: - porque esse riso e esses momos e esse olhar sendo sempre os mesmos, resultaria que a linda moça tivesse, em toda sua vida, um só querer, um só sentir, um só pensar: - o que não se admite; - mas tudo aquilo traduz o que ela é, a saber, uma força, uma alma que move, que afeiçoa um corpo com a facilidade com que o vento balança uma palmeira.

Achais talvez nestes exemplos algum pendor poético?... Pois voltemos à prosa.

Eis ali duas grandes balas de bronze; se suspendemos uma e depois outra, podemos dizer a que pesa mais, ou se elas têm peso igual. O que comparamos não são dois atos da nossa vontade, nem os dois movimentos de nosso braço, mas são os dois esforços.

Quando porém fazemos o segundo, a fim de compará-los, é mister, que o primeiro, seja presente; e como este já é passado em relação àquele, só a memória pode dá-lo; mas só o que é subjetivo cai no número das lembranças; logo, aí temos fenômenos que não sendo volições nem movimentos, contudo pertencem à alma e por conseguinte a uma faculdade especial, por cuja existência temos pugnado.

O menino que ensaia os primeiros passos faz esforços involuntários e inconscientes. A prova é que, por mais viva e feliz que seja a nossa memória, não podemos recordar-nos desses ensaios que fizemos, com o grande prazer e vigilância materna.

Se na ausência de vontade livre que o menino não tem, tais esforços não são psíquicos, então dizei-nos o

que está fazendo, durante a primeira idade, essa alma unida a um corpo?...

A solução trivial em semelhante questões é que na primeira fase da vida, todos os movimentos são instintivos. O instintivo é alguma coisa de estranho ao voluntário; mas o instinto é inerente à mesma alma: dizer, pois, que o menino se move por instinto é dizer que sua alma tem a força motriz anterior e independente da vontade. Não há subterfúgio mais frívolo e contraditório.

Mas enfim, para não prestarmos talvez a nossos adversários algum absurdo que não aceitam, perguntemos ainda qual é a sua doutrina. É, dirão eles, que a força motriz não pertence ao espírito como faculdade sua; em termo mais simples: o espírito não tem a faculdade de mover o corpo. Porém é um fato que este se move; convém pois recorrer a um princípio intermédio que seja o *substractum* dessa força.

Mas, se tal princípio exerce o seu cargo nos movimentos instintivos, não é assim nos voluntários em que a alma tem consciência de ser ela mesma quem move. Como explicar esta anomalia?...

Os espiritualistas acanhados, que pretendem reduzir a alma humana a um *minimum* de realidade que não passa de uma abstração, empregam para isto uma lógica admirável.

Já não podem negar que o meio em que vivemos, o clima que habitamos, os alimentos mesmo de que nutrimo-nos influem poderosamente sobre a nossa sensibilidade e a nossa inteligência. Entretanto quando

se lhes diz que o tremor involuntário produzido no corpo de um homem, por qualquer exaltação de idéias ou de paixões, é uma prova da existência de uma força motriz distinta da vontade, eles respondem com ênfase: - *não! – isso é devido à influência do moral sobre o físico.* Resposta digna da atenção de um Molière. *Opium facit dormire, quia habet virtutem dormitivam.*

A psicologia reconhece hoje a distinção dos hábitos ativos e passivos, dando como lei dos primeiros o fortalecer a ação e dos segundos o enfraquecer a paixão. Se, pois, os movimentos tornam-se com efeito mais fáceis pelo hábito, é que eles estão sujeitos à mesma lei psicológica. E decerto verifica-se neles, mais que em qualquer outro fenômeno, a exatidão dela. Porquanto, ao passo que a ação repetida do movimento torna-se mais fácil, a repetição do sentimento do esforço torna-o menos penoso. Há uma proporção em razão inversa.

Pelo que dissemos vê-se que na idéia de hábito acham-se as idéias de ação ou paixão repetida. Em vez de ser um princípio, o hábito é, pois, um resultado ou a facilidade adquirida pela mesma repetição.

Para que uma ação praticada ontem, por exemplo, seja repetida hoje, amanhã, e assim por diante, é mister que haja uma faculdade contínua, a fim de tornar a repetição possível. No caso do movimento qual é essa faculdade?

Poderão ainda recorrer à vontade, mas esquecem que ela é o ponto de partida do hábito, sua condição

preliminar, e por conseguinte podendo habituar todas as faculdades, não se habitua a si mesma.

Se um movimento habitual fosse o resultado de volições repetidas, como é que recorreríamos muitas vezes, à própria vontade para exterminar um ou outro que nos deturpa?

O primeiro grito da criança que, segundo a bela frase de Lucrécio, acaba de ser lançada como um náufrago às plagas da luz, *ad luminis oras*, já é um fenômeno da força motriz misturada de sentimento.

E quando na face de um moribundo não há mais sinal de vitalidade, quando já vê-se aí um corpo imóvel, esculturado pela morte, nem se revela naquele ente o mais leve sentir, pensar ou querer, vem muitas vezes a mão de alguém como que consultar um oráculo da vida no pulso ou no coração, e ouve-se dizer, *ainda bate*, isto é, *ainda move-se, ainda tem alma!...* O que há de mais significativo que semelhante quadro?!...

É enfadonho insistir na demonstração de tão singela verdade. O que temos dito é mais que muito bastante para proteger a teoria que adotamos. Não queremos convencer ninguém; limitamo-nos a expor em ordem as razões de nossa convicção.

VII

A RELIGIÃO PERANTE A PSICOLOGIA

(Abril, 1870) [G]

Por mais que a palavra eloqüente, bem que superficial, de Victor Cousin, tenha proclamado a necessidade e a importância do método psicológico em todas as questões que interessam à filosofia; por mais que o gênio meditativo de Jouffroy pareça ter penetrado nas profundezas da vida interior e trazido de lá preciosos tesouros de observação, confessamos que jamais nos foi possível descobrir esse cúmulo de riquezas escavadas pela mão dos psicólogos, nem mesmo atinar com o modo de haver todos os resultados, tão altamente prometidos.

Se para opor sérias dúvidas às vastas pretensões da psicologia espiritualista, faltassem ainda fortes e ponderosos motivos, bastaria atualmente recorrer ao vivo exemplo de um filósofo admirável; o qual, entretanto, se é lícito afirmá-lo, destrói com a sua pessoa o que a sua lógica edifica na defesa do método empregado por essa escola, de que ele é filho, ainda que pouco submisso ou quase rebelde. Falamos de Vacherot.

Não se entenda que porventura aludimos a inconseqüências e volubilidades de caráter; não. Va-

cherot é, quanto a nós, o modelo da seriedade filosófica, o tipo do verdadeiro filósofo moderno.

O que porém pensamos, e não tememos dizer, é que a tentativa improfícua de tirar da consciência individual, em ermas contemplações de si mesma, o conhecimento do homem, de todas as suas aptidões, como de todas as leis que o dirigem, encontra, ao menos sobre o ponto especial que nos vai ocupar, uma completa infirmação daquele grande e vigoroso espírito.

I

Uma das teses mais sustentadas e repetidas nos livros de Vacherot é que a religião não corresponde a um princípio interno, a uma faculdade psíquica, e portanto, como um simples estado provisório, terá de desaparecer, cedendo o seu lugar à filosofia[1].

Não sabemos que se possa, na defesa de uma opinião, empregar com mais vigor todos os recursos da análise, todas as forças de uma razão calma e convencida.

E se para não aceitar a sua doutrina fosse mister combater os princípios emitidos e negar os dados em que ela se funda, não teríamos o arrojo de tentá-lo nem vemos que algum outro se pudesse incumbir de o fazer.

Mas é que a doutrina do célebre pensador se acha prejudicada em sua essência e desvirtuada pelo próprio método que a parece robustecer. Vejamos.

Vacherot não admite que o homem seja, como se há por vezes definido, *um animal religioso.*

A distinção, estabelecida pela escola naturalista, de *caracteres intelectuais* formando uma categoria, e *caracteres morais e religiosos* formando outra, é por ele rejeitada como inexata.

Quatrefages é quem ensina semelhante distinção. Vacherot, criticando-o, pergunta se não há aí uma lacuna; visto que não existe mais razão para definir o homem *um animal religioso,* do que pudera existir para manter a definição de Aristóteles, ou dar outra qualquer, tirada de propriedades reais e exclusivas ao ente humano.

Custa-nos a perceber como um espírito tão firme e tão seguro pôde ser leviano em uma crítica desta ordem.

A escola naturalista não tem preocupações dogmáticas; sua única divisa é a observação e a experiência. Ora, partindo deste ponto, ela chega a demonstrar que o homem se distingue dos outros animais menos por seus diversos caracteres de superioridade intelectual, do que pela *religiosidade e moralidade.*

Isto porém não quer dizer que, por exemplo, no cão ou mesmo no macaco se possa encontrar alguma coisa de política, alguma coisa de estética, etc., pelo que não devam essencialmente diferenciar-se do homem. Quer, sim, dizer que todas essas qualidades não têm raízes tão profundas, nem acompanham tão intimamente a natureza humana em todos os pontos de sua existência.

De feito, se uma horda de selvagens, semelhante a um bando de lobos, já encerra, como diz Vacherot, o

germe de uma sociedade política futura no fundo psíquico de cada um – tal consideração pode ser valiosa para o filósofo que se preocupa das causalidades e finalidades; não o é para o naturalista que se limita a observar e induzir.

Criticá-lo, pois, pela pouca atenção que destarte ele presta à psicologia do selvagem, dado mesmo que ela fosse possível, é cometer um sofisma, supondo admitido o que o adversário expressamente rejeita.

Se a filosofia do *a priori* julga inconcebível a existência do homem fora de qualquer arranjo político, ainda o mais grosseiro e brutal – a história que é mais calma, e por isso menos pretensiosa, não recua mesmo diante da horribilidade dos fatos, trava do braço de sua desdenhosa irmã e vai mostrar-lhe o homem primitivo, o Adão mítico e ideal, estúpido e feroz, sem estética, sem indústria, sem comércio, só tendo por destino, como diz Pelletan, "manger le gibier à la façon du rénard, dormir en rase campagne, à la belle étoile, et grelotter au réveil dans la rosée du matin".

Que importa à escola naturalista que o homem tenha esta ou aquela atitude, suscetível de vasto desenvolvimento ulterior, quando ela quer estudá-lo somente nas suas feições indeléveis e persistentes através de todos os tempos?...

Ora, a etnologia e a história podem oferecer e de feito oferecem o exemplo de hordas ou tribos, onde não há o menor vislumbre de qualidades estéticas, salvo um certo gosto pelo canto; fato simples que nada prova,

enquanto não se demonstrar que a música é o germe de todas as belas-artes, o que será bem difícil.

Que o homem pode existir, sem o ar vital de um meio político, se não serve de prova incontestável o ascetismo anacorético, ninguém o duvidará, diante da aceitável hipótese de um par primitivo, cujo governo é só a força máscula, dirigida pelos instintos de amorosa ferocidade; ou diante da narração verossímil de um Robinson, dançando e cantando sozinho no meio de suas cabras monteses.

O homem não é, pois, nem um animal essencialmente político e estético, nem mesmo um animal diferenciado pelo talento das indústrias e das trocas. Estas qualidades são posteriores à sua primeira fase.

Mas o que não se pode negar é que ele se mostra *religioso*, sob todos os aspectos da vida, ou ululando nos bosques, ou sorrindo e chorando no seio das cidades.

É isto que dá direito à escola naturalista de julgá-lo mais bem caracterizado pela religiosidade do que pela inteligência propriamente dita, cujas manifestações são visíveis, por qualquer modo, nos outros animais.

Vacherot, porém, sustenta que o sentimento religioso nada tem de especial; é uma combinação de elementos diversos tomados a diversas faculdades; combinação cujo encanto vai sendo e será desfeito pelo sopro da filosofia.

Quem o autoriza a fazer tão audaciosa promessa?... Eis a questão.

Recolhamo-nos e pensemos.

II

O alvo principal do nosso filósofo, o seu único ponto de insistência, é mostrar que a religião não tem elementos próprios no fundo da alma humana.

Mistura confusa de fenômenos variados, uma vez decomposta pela análise e tomando cada uma das faculdades o que de direito lhe pertence, a religião fica sendo simplesmente o nome de um grande fato histórico, sem exprimir uma qualidade essencial do espírito.

Aqui nos ocorre uma consideração que não deixa de ter importância para bem ajuizar destas idéias.

Vacherot, que, no seu último livro consagrado à exposição e defesa de semelhante doutrina, reuniu e comentou as opiniões dos pensadores, que se ocuparam da matéria, esqueceu-se de mencionar, como devia, ao lado de outras, a teoria do tríplice estado humanitário, criada por A. Comte.

Entretanto, nós descobrimos uma real analogia, se não perfeita identidade, entre o que diz Vacherot e o que diz a filosofia positiva. Há somente uma diferença: é quanto ao método: mas isto não infirma as relações que prendem as doutrinas, uma vez que elas chegam, pouco mais ou menos, a resultados idênticos.

A. Comte, procedendo à observação da inteligência humana em seu desenvolvimento histórico, ensina que ela começa pelo estado teológico, passa ao metafísico e atinge finalmente o positivo e científico.

Vacherot sustenta que a religião é um estado transitório do espírito humano, característico de sua infância e mocidade, que deve ceder ao império da reflexão madura e calma, isto é, ao império da filosofia.

Se Comte admite três momentos sucessivos, é que para ele a metafísica não tem positividade, não oferece garantia contra os assaltos da dúvida, não passa de um fascículo de abstrações e inverificáveis hipóteses.

Porém, Vacherot, que a considera rica e fecunda, animada de justas ambições e coroada de verdades, não podia conceber outra fase substitutiva do encanto religioso.

O positivismo que para um reside só na ciência, para o outro compreende também a metafísica; mas entre ambos há comum o juízo que formam da religião e os limites que lhe assinam no terreno da história.

Estas noções de *estado religioso e filosófico*, *transitório e permanente*, de que fala Vacherot, são dados próprios da filosofia positiva que se encontram pela primeira vez nas obras do seu grande chefe a respeito das evoluções intelectuais da humanidade.

É fácil objetar que o autor da *Religião*, sendo um *apriorista*, um filósofo absorto nas idéias do infinito do absoluto, não se pode filiar em ponto algum na escola que só admite o relativo e o finito no quadro da ciência.

A objeção parece plausível, mas não pode prevalecer contra a evidência.

Não é que nós queiramos fazer de Vacherot um discípulo de Comte; o que dizemos e provamos é que ele não criou sobre o caráter religioso do espírito humano

uma teoria nova; é que também nele, como em outros, se verifica a exatidão com que Littré afirma flutuarem no ar farrapos de filosofia positiva que cada qual se apropria e acomoda a seus usos.

Confrontemos e vejamos.

"Assim como na história do indivíduo a imaginação é o primeiro, e a razão o último grau do pensamento – da mesma forma, na história geral da humanidade, o movimento intelectual começa pela religião, acaba pela filosofia e, no próprio desenvolvimento filosófico, termina na filosofia crítica e positiva" (2).

Para quem sabe ler, estas palavras não fazem mais que repercutir as seguintes:

"O ponto de partida sendo na educação do indivíduo precisamente o mesmo que na espécie, as diversas fases principais da primeira devem representar as épocas fundamentais da segunda. Ora, cada um de nós, contemplando sua própria história, lembrar-se-á que foi sucessivamente, quando às noções mais importantes, *teólogo* em sua infância, *metafísico* em sua virilidade" (3).

Em vez de *metafísico*, lede *filósofo*, Tal é a idéia do autor.

Mas ainda concedamos que esta aproximação seja forçada, que não haja em tais palavras laço algum de parentesco entre os dois pensadores. Mesmo assim permanece incontestável que, no modo de julgar o íntimo religioso ou teológico do homem, Vacherot é um positivista.

A fim de evitar enganos tenhamos sempre em mira, que Comte dá o estado metafísico por uma simples modificação do primeiro, sendo que neste ponto não diverge o ilustre autora da *Religião*, o qual também rejeitou as abstrações, as entidades e os ídolos da velha metafísica, em nome e sob os auspícios de uma nova que igualmente se decora do título de *positiva*.

Limitemos porém o plano destas observações e vamos ao que é decisivo.

Vacherot está convencido e quer convencer que o espírito humano, pelos progressos da filosofia e da ciência, tem de largar a plumagem postiça da crença religiosa, com que sói atravessar os mundos imaginários, para só desdobrar no espaço as asas de cem côvados, em que se balança o vôo das idéias. A religião é uma espécie de epiderme grosseira, que os séculos hão de arrancar do corpo da humanidade, para fazê-la criar uma nova, sutil como o pensamento, diáfana como a verdade.

Não era menor nem diversa a convicção de Augusto Comte. Ele também concebia um estado filosófico de emancipação para os espíritos que fossem atingindo o termo da grande evolução mental; de modo que, diz ele, não é dos filósofos religiosos que se deve esperar uma história racional da religião. Só inteligências plenamente livres podem cumprir este mister(4).

Devia pois o nosso filósofo ser mais justo e reconhecido para com o pai do positivismo, que é, sem dúvida, superior aos desdéns de muito espiritualista

acanhado, sem doutrina definida, que adquire facilmente o valor de autoridade.

Tanto mais sentimos essa injustiça, quanto vemos que o autor da *Religião*, são, calmo e rigoroso em seus juízos, fez apelo de outras opiniões que, muito em vez de auxiliá-lo, são-lhe expressamente contrárias.

É assim que, depois de citar alguns períodos de A. Franck, escritos em, prólogo e terminados por uma reflexão sobre as pretensões da filosofia, Vacherot acrescenta: "Esta última reflexão é de uma perfeita justeza. Ela não significa, como poder-se-ia crer à primeira vista, que a filosofia não deve aspirar substituir a religião na alma das sociedades humanas: problema de que A. Franck não trata em sua obra de crítica. Ela quer dizer somente que, desde que a filosofia explica uma religião, fá-la perder por isso mesmo seu caráter religioso", etc. (5).

Ora, é precisamente o contrário que vamos ler na própria obra citada por Vacherot; donde se vê que Franck não só tratou do problema, como deu-lhe uma solução oposta ao sentir do nosso filósofo. Eis aqui:

"Mas porque a religião e a filosofia não podem se encontrar em uma obra comum, e o espírito não concebe um poder superior capaz de absorvê-las, qual das duas será a fona do gênero humano? Nenhuma. É possível citar uma longa lista não só de grandes inteligências, como também de grandes almas, que esclarecidas pelas luzes da razão, dispensaram a tutela da fé e da crença no sobrenatural. Estas nobres naturezas, pode-se ficar

certo, não serão mais raras no futuro, do que foram no passado; mas são individualidades...

Nós dizemos mais: haveria da parte dos filósofos uma rara presunção, uma singular iniqüidade em pretender que todas as inteligências superiores lhes pertencem e que a fé no sobrenatural é a prova de um espírito fraco ou incompleto. A história inflige a este juízo preventivo o mais solene desmentido” [6].

É uma refutação formal da própria tese sustentada no livro da *Religião*.

Há duas coisas a concluir: Primeira, que Vacherot não leu da obra de Franck senão o próprio prólogo; segunda, que os espiritualistas da têmpera de Franck não são homens de palavra em que se confie, de modo que se possa, do que eles dizem aqui, deduzir o que irão dizer além.

Se Vacherot somente pretendesse que a religião, como instituição, como poder organizado, não pode resistir às luzes da filosofia, que tem por missão dissipar nuvens e varrer prejuízos, seríamos inteiramente do seu lado.

Já uma vez mostramos a tal respeito nossa adesão[7].

Mas chegar até à negação completa do senso religioso, como inerente à natureza humana, é o que não podemos admitir, por motivos de real e profunda convicção.

III

É recolhendo os ditames da sibila cerebral, que o filósofo qualifica a religião de passageira e provisória.

Cremos decerto que na consciência dos fatos religiosos realmente apareçam como heras parasitas da árvore interior, que vivem da mesma vida, que bebem o mesmo orvalho, que se embalam com as mesmas auras; e, todavia, não lhe pertencem, não lhe são propriamente essenciais.

Os filósofos também têm a sua Egéria, que responde aos seus apelos, e desata as suas dúvidas.

Mas esta ninfa...

Mas esta ninfa solitária não se mostra sempre por toda parte idêntica. Os psicólogos não se miram no cristal de uma só fonte. Não existe a consciência, mas as consciências, que nem divergem totalmente pelo fundo, nem são também semelhantes a fragmentos de um grande espelho, que repetissem os objetos com igual fidelidade.

A psicologia não pode ser a expressão completa da vida íntima em todas as suas gradações; é uma imagem mutilada, é um busto do espírito humano.

Não seria impróprio dizer que a alma também tem as suas dimensões, e o olhar da consciência, bem como a visão física, não percebe mais que duas; escapa-lhe a profundidade...

Quando Vacherot, internado nos subterrâneos da indagação psicológica, chega a proclamar que o senso religioso não faz parte das atitudes da alma, e será, tarde ou cedo, banido de seus antigos domínios, nós cremos que ele diz justamente o que pensa; mas não podemos

apoiar essa falta de modéstia, com que o filósofo se apresenta como um modelo de homem futuro.

Se a exemplo de Jouffroy, ele faz o seu exame de consciência e põe a descoberto a história de sua alma, com menos poesia e mais verdade, nota-se que não é para mostrar os tormentos e inquietudes de um espírito entregue a seus próprios recursos, mas para descrever a marcha calma e pacífica de uma razão, que se eleva às regiões altíssimas do ideal, quebrando e destruindo os ídolos estragados da filosofia decrépita.

Aplaudimos este modo de pensar, que é igualmente um modo de proceder. Por isso dizemos que Vacherot é o mais sincero dos filósofos atuais, dando às suas doutrinas toda a extensão que comportam, sem transigir com os prejuízos populares.

O mundo filosófico, não menos que o mundo moral e político, também conta os seus ridículos. A parte cômica da filosofia pertence hoje aos diretos descendentes de Cousin. O espiritualismo de Franck, Simon, Caro, Amédée de Margerie, e muitos outros, que não passa de um estéril e misérrimo comentário do *credo católico,* é um dos trejeitos de repugnância que ainda faz o século XIX, diante da taça cheia de novas e acérrimas verdades, que lhe oferece a mão dos grandes pensadores.

E não se julgue que, assim nos exprimindo, queiramos admitir o idealismo de Vacherot. O infinito, o absoluto, a suprema perfeição, todas estas idéias que embevecem o filósofo, não basta dizer que não compreendemos; é mister ser franco: não as podemos

conceber, visto que elas escapam às condições de toda concepção.

Os filósofos não se iludam, nem queiram iludir. Não há concepção sem imaginação, e não se imagina que se nos diz não ter forma nem limites no tempo e no espaço.

Entretanto, nós cremos em tudo isto, que se subtrai a nossas concepções. O infinito, de que tanto se fala e nada se explica, devemos confessar que aparece-nos às vezes sob forma de rápido pressentimento e indefinida aspiração.

É alguma coisa que nos falta, alguma coisa que far-nos-ia mais felizes e menos incompletos, se nós a possuíssemos.

Pode ser tudo; e também pode ser nada. Quem nos desprenderá deste embaraço?... Não será decerto a filosofia do *a priori* com as suas bolhas de hipotéticos princípios, que se desfazem ao menor sopro: nem tampouco a teologia com o seu feixe de antigualhas e os seus símbolos derretíveis ao calor do sol hodierno.

O Deus de Vacherot não é, para nós, mais nem menos aceitável que o Deus da grei eclética, o Deus pessoal e antropopático dos filosofastros franceses; mas tem o mérito de ser mais lógico, mostrando a coerência do pensador, que não guarda em suas doutrinas o quinhão da vulgaridade, este cãozinho das ruas que festeja a quem lhe agrada com tolices e bagatelas.

IV

Cumpre-nos agora assinalar os erros capitais na teoria do célebre escritor.

Vacherot supõe que a substituição da filosofia à religião é um progresso imenso, uma conquista soberana. A extinção do senso religioso constitui a seus olhos um grau de perfeição que todo homem deve adquirir.

Sem contestar que a maioria do gênero humano é ainda arrastada pela magia do simbolismo, não lhe parece menos realizável um estado filosófico universal, em que a humanidade há de trajar a toga viril da sabedoria e da razão.

Belo sonho de uma alma generosa, este modo de pensar não deixa de ser, contudo, um erro digno de impugnação e repulsa.

A observação interna dirigida sobre o âmago de suas impressões pessoais levou o filósofo a exagerar os fatos e estabelecer uma lei falsa.

E é em nome da reflexão que Vacherot arranca do coração do homem até a última fibra religiosa, como coisa inútil, ou supérflua, para dar cabimento ao governo unido da filosofia!...

Dizer que a religião não tem raízes profundas no mais íntimo da alma humana, é uma calúnia psicológica.

Se, porque o estado religioso de alguns espíritos pode atenuar-se a ponto de parecer nulo, daí se deduz que ele é provisório e não corresponde a uma faculdade permanente, não seria injusto assegurar também que o estado filosófico é da mesma natureza, porque vemo-lo

muitas vezes tornar-se vagamente indeciso e perder-se nos vapores de místicas visões.

Queremos crer e concedemos que sejam efeitos do mau governo mental que ainda impera nas sociedades humanas. Mas esta concessão nada adianta; ela não faz mais do que deslocar a questão. Resta, pois, a saber se é possível dar ao espírito uma educação e instrução de tal natureza, que o menor vislumbre de religiosidade seja de todo apagado; problema que não é fácil de resolver pelo emprego do método psicológico.

É certo que não pertencemos ao grupo dos que pensam que o pássaro, a quem se cortam as asas, não pode mais viver, e que a alma, de quem se tiram as esperanças e belas perspectivas de além-túmulo, perde por isso as forças, e rola no abismo da abjeção e da miséria.

Este insulto que se faz à razão e à liberdade, julgadas incapazes de abraças a virtude por si mesma, sem deixar cair-lhes no seio um título de débito pagável em outro mundo; este suborno hediondo, praticado em nome de Deus, é a mais viva prova da tacanhice humana; é a teoria do *ganho* transcendental. Não a discutimos, desprezamo-la.

Mas também não podemos admitir que a filosofia venha podar estes lances primitivos, estas primeiras folhas do coração, como estéreis e caidiças, para produzir mais vigorosos rebentos. Não compreendemos o que seja uma alma despegada de todos os fios invisíveis, que por momentos a suspendem e balançam-na entre o céu e a terra.

Não compreendemos a vida, sem o cheiro de alguma flor poética, de alguma ilusão mística, de que não são isentos os mais valentes heróis da pura metafísica.

A verdade não é o único pão de que o espírito se alimenta; a verdade não é a única medida das coisas. Quando este paradoxo penetrar em nossas crenças, acabar-se-ão muitas lutas, porque a lógica saberá conter-se, e não quererá dar leis nos domínios alheios.

A passagem do estado religioso ao filosófico, ainda que lenta e difícil, é uma evolução possível. Mas esta estado ulterior será com efeito livre das emoções suavíssimas, dos anelos indizíveis, que sempre vêm frisar a superfície da alma, por mais lisa e tranqüila que se considere?...

Não é certo existir em nós uma plêiade de sentimentos sem nome, que a filosofia não pode acabar nem substituir?

Abraçamos aqui o corpo da questão.

Melhor que Vacherot, ninguém demonstra que a religião não tem de se arrogar o privilégio da caridade. Nobre filha do coração, esta virtude é compatível com a mais livre posição a que possa atingir o espírito humano.

Também é verdade que o fenômeno da graça nada tem de extraordinário e sobrenatural. As mudanças que se operam nos movimentos da alma são devidas a influências múltiplas que partem do próprio seio da natureza. Um aroma que súbito aspiramos, um sussurrar do vento que perpassa, um belo e sereno dia, um verde

prado sob o céu azul, incutem-nos muitas vezes uma delícia inefável que nos convida a praticar ações diversas dos nossos hábitos ordinários.

No cálice de uma flor que colhemos, acontece-nos haurir um pensamento da amor ou uma idéia de virtude. Um ligeiro riso de criança basta às vezes para ferir de estupor o braço do assassino.

São fenômenos comuns, que a filosofia não pode ter a pretensão de explicar devendo porém aceitar como efeitos da constituição orgânica e psíquica, sem atender ao tema teológico.

Mas ainda tudo não está dito, para impor silêncio à religião. Se fosse ao menos provável que a humanidade futura só conhecesse um Deus, puro ideal, como no-lo ensina Vacherot. seria conseqüente que a alma do filósofo, perdendo a fé, realmente nada perdesse.

Entretanto é aí que reside o grande embaraço. Para obviar as dificuldades do problema e apagar os vestígios de virtudes que não se explicam sem *religiosidade*, Vacherot faz jogo dos seus princípios metafísicos.

É natural, mas é ilógico. A sua metafísica é mais que muito impugnada. Vasta e profunda, como se mostra, ela não pode, todavia, orgulhar-se de haver dito sobre Deus a última palavra. Sucede que toda a argumentação relativa à fé, à esperança e à prece, é fraca e maio sofistica, visto como repousa na suposição gratuita de que o deus ideal é uma coisa que já não se contesta.

Releva ainda observar que a idéia do estado filosófico adaptado ao maior grau de cultura humana, também assenta em uma leviandade psicológica, dando como tendência irresistível, como lei de nossa espécie, o desejo de pôr a mão no coração do universo e de tomar o pulso da natureza, isto é, o desejo de ser filósofo.

Esta hipótese é bem fútil. Se há homens que não cansam de viver interpelando a própria razão, para apanhar o segredo das coisas, a maior parte é dos que não se dão a um tal trabalho, nem se sentem por isso incomodados.

A reflexão que faz os filósofos, como a inspiração que faz os poetas, será sempre uma raridade, um predicado excepcional.

A teoria de Vacherot não compromete somente a religião. Seus golpes são tão fortes, que cortam muito mais do que pretendem. A poesia não ficou ilesa. Ouçamo-la.

"Há somente uma coisa que é própria do estado religioso, e que o distingue do estado poético: é que o poeta, no emprego de suas imagens, tem consciência de sua ficção, ao passo que o crente toma os seus símbolos à letra" (8).

Eis aí que no entender do filósofo, se é que estas palavras foram bem pensadas, a poesia só vive de imagens e ficções. Logo, os maiores rasgos da poesia moderna que faz consistir todo seu encanto na elevação das idéias e na pureza dos sentimentos, não são fenômenos poéticos. Logo, esta sede insaciável de eterna serenidade, esta nobre queixa contra a incerteza

do destino, que são o distintivo dos grandes poetas, não pertencem propriamente à poesia; pois que tudo isso é tanto mais penetrante e arrebatador, quanto mais sóbrio de imagens e mais simplesmente expresso.

Ora, a evolução mental que atinge o estado filosófico, não deve suportar e menos achar beleza nos lamentos e suspiros desta poesia anelante. A conclusão é absurda; ninguém aceitá-la-ia.

Mas nós queremos crer que Vacherot tem razão; a poesia é isto mesmo que ele pensa. O engano vem de mais longe. O que se costuma chamar sentimento poético, distinto e diferente do sentimento estético, da simples emoção do belo, não é um fenômeno especial; é o mesmo senso religioso, cuja indefinitude se presta a formas variadas.

A poesia é, como foi e será sempre, a expressão do finito idealizado em todos os seus modos e faces diversas. Desde que no seio da alma germinam as inquietudes solenes do desconhecido, as entrevisões de não sabermos que augusta e sublime caridade, tenhamos por certo que a poesia cedeu o passo à religião. Lamartine, por exemplo, não era uma alma estritamente poética; era uma alma religiosa. Porque a religião exprime-se melhor na linguagem comum da poesia, não se deve absorver uma ou outra; elas se trocam, mas não se confundem. Não nos enganemos: esta idéia tem força para reformar a estética.

Se pois é possível que a filosofia chegue ainda a constituir todo o governo intelectual do homem, não sabemos por que privilégio a poesia hodierna, esta

mater dolorosa do coração cruciado, deixaria também de cair e desaparecer, como coisa transitória e acidental. Vacherot repeliria estas conseqüências; mas fizemo-las brotar do âmago de sua doutrina.

NOTAS DO AUTOR

(1) "Quando vos perguntarem para que serve a filosofia, respondei ousadamente: - para que serve tudo mais que não é a filosofia..." Assim dizia Mme, de Staël: assim respondemos aos que não gostam de tais assuntos.

(2) *Religion* – pág. 314.

(3) *Philosophie Positive* – T. I, pág. 11.

(4) *Philosophie Positive* – T. IV, pág. 40.

(5) *Religion*, pág. 65.

(6) *Philosophie et Religion* – págs. 353 e 354.

(7) "Jornal do Recife", de 5 de junho do ano de 1869.[H]

(8) *Religion* – pág. 300.

VIII

A CIÊNCIA DA ALMA AINDA E SEMPRE CONTESTADA

(Outubro, 1871) *I*

É visível o torpor, e poderia dizer – a inanição completa do velho espiritualismo cartesiano-católico. Negá-lo?... Só por efeito de fátua ligeireza, ou de cega rebeldia contra a soberana autoridade dos fatos. As doutrinas de Cousin e Jouffroy estão exaustas. As últimas produções dos pensadores, filiados nessa escola, são de uma extrema e lastimável fraqueza(1).

Não há mister de largo esforço, nem de medir com a vista todo o horizonte do mundo filosófico, para pôr esta verdade a salvo de qualquer dúvida. Basta por ora limitar-me à França, com alguns de seus filósofos, nos tempos derradeiros. Diante de uma basta literatura, o que há de mais difícil é o trabalho da escolha.

Eu abro casualmente o livro, abaixo mencionado, e lei nele um artigo interessante sobre o estado atual da psicologia, seu método e seus resultados; o que tudo soma uma defesa em regra dos direitos da alma humana. E bem que nesse escrito não se achem resumidas, cristalizadas, todas as razões e alegações habituais, contudo ele ministra uma excelente ocasião, para tomar-se o pulso do sistema decaído.

A mesma sinceridade que o caracteriza, equivale a um desnudamento do corpo cadavérico de pobres teorias, cuja terminação se me antolha inevitável. Se aí nem sempre deixa-se admirar o filósofo seguro em suas idéias, nunca desaparece o homem convencido, a inteligência vívida e luminosa.

Qualquer porém que seja a simpatia conquistada pelo talento do autor, eu não vejo, e sinto dizê-lo, não vejo que a sua causa possa contar uma vitória de mais. Não é a ciência, o que falta ao notável escritor – é simplesmente a razão.

Quem negaria a Lévêque as belas qualidades de um grande e elevado espírito? Entretanto as suas armas se mostram impotentes ante a força superior de uma ciência mais desembaraçada e livre dos prejuízos em voga.

O espiritualismo há de ainda, longo tempo, achar eco no fundo obscuro da ignorância geral. Não é menos exato que a filosofia corre o risco de tornar-se uma coisa pouco série e indigna de atenção, se persiste em suscitar a resolver do mesmo modo as questões do costume.

I

O autor do escrito que nos vai ocupar, é um dos órgãos eminentes da filosofia francesa. Discípulo de uma escola, que defende e representa as tradições cartesianas, Lévêque está convencido do triunfo completo desse sistema.

É para ver o modo sobranceiro, por que ele se pronuncia. A crer-se em sua palavra, a doutrina espiritualista oferece todos os caracteres de força e vivacidade: - tem resistido aos seus adversários; tem sido fecunda em produzir pensadores e obras importantes.

Mas bem me quer parecer que o autor se paga de uma ilusão. Releva, antes de tudo, advertir que o espiritualismo francês deste século não começou resistindo, porém combatendo. O que interessa mostrar, não é, se ele deixou de ceder o passo a qualquer adversário; mas se de feito pôde rechaçá-lo do terreno já ocupado.

Em outros termos, e para exprimir tudo de uma vez, é sabido que Cousin dedicou esplêndidas lições à refutação dos sistemas que se lhe opunham. Sabe-se ainda que todos os seus discípulos sempre pugnaram com igual empenho, em prol da mesma causa. Tais são os fatos; o que provam eles? Quase nada. O sensualismo deu-se por acabado? O materialismo convenceu-se de absurdo, e tomou silencioso a direção do olvido? Onde pois os títulos de glória dessa filosofia, que se diz a salvadora do gênero humano?

O que Lévêque chama fecundidade, bem se poderia chamar impertinência. Em rigor, o espiritualismo não é uma doutrina fecunda: - é uma doutrina fácil. Isto explica a sua abundância e riqueza de produtos. Os pensadores e as obras que surgiram nos últimos cinqüenta anos, na pátria de Descartes, são de um alcance muito limitado. O número é prodigioso; mas o fundo é quase nulo e insignificante.

Não cessaram de girar no círculo estreito do senso comum, proclamado, parvamente, juiz irrecursivo em matéria filosófica. Também não me parece prova de vigor e uberdade sancionar os preconceito correntes, em nome da lógica, mal empregada, e da razão, mal definida.

Não quero porém insinuar que se negue o mérito real de certas páginas, únicas proveitosas, que se encontram nos livros da célebre escola. Pelo contrário: se alguma coisa me pesa, é o ver-me obrigado, no interesse da verdade, ou do que tenho por tal, a ser severo com aqueles, em cujas obras pude haurir, pelo menos, a paixão deste gênero de estudo.

II

Quais são presentemente os dados inegáveis da ciência da alma? Eis aí uma questão simplíssima, que sendo entretanto seriamente resolvida, poria a descoberto as pretensões infundadas da escola espiritualista.

Com efeito, é para admirar fenômeno tão estranho: desde Sócrates até os nossos dias, a consciência humana tem sido interpretada, e todavia as suas respostas ainda não enchem meia folha de verdades. Não basta reconhecer e alegar a existência dos fatos internos. Eu creio que ninguém os contesta, como tais. Eles fazem parte da vida; - eles são a vida mesma.

Quem foi que já sustentou que o homem não *sente*, não *quer*, não *pensa*?... A questão acha-se longe e muito longe desse ponto.

Lévêque deu-se o trabalho de repetir, por sua vez, que a psicologia é possível, porque ela ocupa-se de fatos evidentes, posto que distintos dos fatos sensíveis. É um defeito habitual a todo espiritualista, o de julgar-se obrigado a não discutir assunto filosófico, sem uma introdução de idéias muito vulgares, que não trazem luz para o debate.

Há indícios de que o nosso autor não pegou o problema naquela altura, em que o coloraram as escolas crítica e positiva.

O método aplicável a qualquer ciência, incumbida de estudar e explicar uma ordem de fenômenos, se resume em duas operações: observar e induzir. Os fatos da vida interna podem ser observados de um modo capaz de fornecer matéria científica? Para os que afirmam, não há dificuldade em provar que a consciência nos dá o conhecimento do mundo interior, da mesma forma que os sentidos nos franqueiam os domínios do mundo externo. O que em última análise quer dizer somente que a consciência é a consciência. Mas isto é pouco.

Resta sempre a saber, se quando o homem se volve sobre si mesmo, para observar-se pensando, encontra realmente o que procura. Carrega-se de sombra o aspecto da coisa, desde que, no exercício da observação interna, não é só o testemunho da consciência que se invoca, mas também o da memória. De ordinário, os psicólogos deixam de lado o que diz respeito a esta faculdade, quando falam do instrumento de suas análises. Entretanto, é a ela que pertence a maior parte da empresa psicológica.

Eu me explico. Para melhor consegui-lo, vou supor que pela primeira vez tento hoje entrar no fundo da minha vida íntima. Lá chego; a quem me dirijo? A consciência me afirma que, nesta hora, eu medito para escrever; que sou eu mesmo que manejo uma pena; que tenho sensações, percepções de vários objetos; que sinto-me vivendo, querendo, praticando um ato próprio... tudo isto agora, no correr de um rápido instante... É dizer já muito; - mas nada importaria, se não fosse o auxílio da memória.

Por que meio saberia que sou capaz de sentir dores e prazeres de diversas ordens, e que tenho outras faculdades, nenhuma das quais, presentemente, se acha em exercício? O senso íntimo, em si mesmo, é semelhante a um belo céu do sol-posto, olhado de repente: vêem-se apenas umas quatro estrelas. Porém o número aumenta, à proporção que melhor se encara, e após instantes fulguram aos milhões. Tal é o espetáculo dos fatos subjetivos, que a memória traz à tona do lago interior.

Mas ninguém poderia assegurar que ela os revogue inteiramente, com todos os seus primitivos caracteres, Não é tudo. A exata observação dos fenômenos psíquicos tem ainda de adverso uma outra circunstância. O mister da memória não é mais que repetir na consciência a noção de qualquer fato espiritual.

Temos pois o ato simplesmente mnemônico, suscitando o ato de percepção interna, relativo a um terceiro ato, que é o fenômeno estudado.

Sobram razões para desconfiar-se deste processo de três graus.

Dir-se-á talvez que se pode de novo recorrer à observação imediata, reproduzindo o fato que se pretende estudar. É este um dos mais cegos enganos em que labora a psicologia espiritualista. Ela deixa-se influir demasiado pela fútil pretensão de também se basear na experiência; quando é isso justamente o que lhe falta, e sempre faltar-lhe-á, para dar aos seus achados uma sanção valiosa.

A experiência, todos sabem, tem por fim verificar que os fenômenos existem – sim ou não – tais e quais nos aparecem. As ciências físicas põem a seu serviço os órgãos dos sentidos; sendo que ainda se lhes achegam aparelhos especiais. Desta vantagem não goza a psicologia.

Por mais que digam os descendentes de Descartes, a consciência não pode dar a última palavra sobre o que realmente se passa no fundo da vida moral.

Não afirmarei, com Augusto Comte, que a posteridade fará da psicologia um assunto de comédia. O que nada teria de estranhável, visto como, depois de Aristófanes, já dera Molière a prova de que também nas cena se fustigam as tolices dos filósofos.

Porém há sérios motivos de lançar em dúvida a eficácia do meio empregado para o homem conhecer-se de um modo objetivo e científico. É fácil ao físico, embebido no estudo do mundo corpóreo, assegurar-se de uma lei, por força de experimentos que varrem-lhe do espírito a mais ligeira nuvem de hesitação. Ele tem ante os seus

olhos diversas séries de coisas; as quais são o que são, e se mostram desta ou daquela maneira porque tal é a sua natureza, sem o menor concurso da vontade humana.

A posição do psicólogo é diferente. Colocando-se em face do – *eu* – nu e solitário, nunca pode tomar a verdadeira atitude de um observador. A razão é clara e simples. Para que a alma fosse decerto um objeto de estudo, seria mister principiar por vê-la em seu estado natural, entregue a si própria, seguindo somente a marcha traçada pelas leis de sua existência. Mas isso fora impossível; e irrisório, pretendê-lo.

Porquanto, nesse estado, único em que a alma pudera objetivar-se, o que há de mais saliente, é o eclipse mesmo do senso íntimo, a quem, aliás, se toma por órgão infalível da observação.

Nem se julgue que o exemplo do sonho seria capaz de derramar aqui luz em contrário. É certo que algumas vezes, durante esses fenômenos, aparece uma sombra de reflexão, protestando surdamente contra aquilo que cremos ver ou sentir. Isso porém serve apenas para atestar que, em tais ocasiões, não há sono perfeito. Quase sempre, a consciência cai no logro; demonstrando em todo caso, que ela não passa além de si mesma, que ela é o seu próprio e único objeto.

III

Eu disse que a memória intervém largamente na observação psicológica. Importa acrescentar que a imaginação não é menos aquinhoada.

Não há fenômeno mais vulgar, do que ver o psicólogo entrar, como ele diz, no fundo de seu ser, a fim de buscar a base de todo o conhecimento humano. Neste intuito, é natural que ele simule duvidar de tudo, exceto o pensamento. Pelo menos é este o sentido do famoso, bem que estéril, *cogito, ergo sum*.

Tenhamos porém coragem para proclamá-lo desde já: estas fórmulas vazias não agüentam uma análise severa. É preciso dispersar os nevoeiros, que ainda se acumulam nas alturas culminantes da especulação sincera e desinteressada. De minha parte, estou persuadido que o século não chega a escoar-se de todo, sem que, do seio mesmo da França, se levante um protesto decisivo, absoluto, contra a pobre filosofia de Descartes e seu exagerado, imerecido renome.

A dúvida metódica, ensinada por este diretor do pensamento filosófico francês, é o ponto de partida repisado da psicologia atual. Mas não passa de um jogo de palavras, que pôde fazer fortuna, através de dois séculos, baldos de senso crítico.

Decerto, o que vem a ser uma dúvida, aconselhada ao homem, como regra de direção mental? Admira que os psicólogos professos não tivessem reparado, uma só vez, no dislate do preceito cartesiano.

Não duvida, quem quer, e somente porque o quer. Porém só a vontade é capaz de praticar uma regra que se lhe impõe. Diante desta anomalia, os resultados excêntricos, burlescos, não se fizeram esperar.

Os filósofos, todos crentes, como o geral dos homens, deviam imaginar estados e situações inexis-

tentes. À força de fantasiar combates e terremotos do mundo interior, há exemplos de acabar-se por apresentar a pintura de uma alma especial, que não é irmã da nossa alma.

Ninguém, mais do que eu, rende homenagem ao talento de Joufrroy. Todavia, não me eximo de dizê-lo: - este grave pensador enganou-se a si próprio e aos seus compatriotas, naquela viva e trágica descrição da perda de suas primeiras crenças. Raros serão os que não saibam de cor esse pedaço, uma das páginas mais lidas da literatura contemporânea.

Jouffroy nos fala de uma noite memorável, na qual se rompeu o véu que lhe ocultava a sua incredulidade. Como todos os bons poetas, o filósofo não se esqueceu de fazer a natureza realçar o interesse do drama psíquico, pela presença de algum dos seus mais belos objetos. Era a lua meio velada de nuvens e aclarando, por intervalos, as vidraças frias da câmara estreita e nua, onde o filósofo cismava.

“As horas da noite se escoavam, diz ele, e eu não dava por isso; - com ansiedade seguia o meu pensamento, que, de leito em leito, descia para o fundo de minha consciência e, dissipando uma após outra, todas as ilusões que tinham-me até então roubado a vista dela, tornava as sinuosidades interiores cada vez mais patentes e visíveis”.

Busquemos nós agora a substância disto. O pensamento do filósofo não podia, como está escrito, emergir do fundo da consciência, senão sob as formas determinadas, por que ele se manifesta. Um pensamento

vago, indefinido, que não é uma série de juízos ou raciocínios e argumentos em geral, ninguém admitirá que tenha força de destruir qualquer ordem de crenças.

Quais foram pois as razões que, perante a consciência de Jouffroy, derribaram naquela noite os prejuízos de sua educação? Por que meios cessou ele de crer nas respostas decisivas que a religião dava às questões, pelas quais o homem mais se deve interessar?

O psicólogo romântico incumbiu-se de suscitar, para o futuro, no espírito de algum leitor, menos acomodável, a urgência destas perguntas.

Foi ele quem nos disse que as convicções destruídas pela razão só podem ser levantadas por ela mesma.

Ora, a razão tem os seus processos regulares de atacar o erro, e mostrar as partes fracas de uma doutrina: - chamam-se argumentos. Não se imagina que uma crença, uma opinião, há longo tempo alimentada, possa ser abatida pelos esforços da razão, senão mediante operações intelectuais, capazes de convencer-nos da fraqueza de nossas idéias anteriores.

Aqui está porém o que parece extraordinário e provocador de justas observações. O filósofo, a quem aprouve pintar tão vivamente a derrota do seu primitivo estado moral, não nos deu a conhecer um só, sequer, dos motivos racionais desse grande acontecimento. Ele afirma que a sua razão derrocou as suas convicções de outrora. Quer crer que assim fosse; porém – ainda uma vez – por que meios?

Esse pensar irresistível, "de leito em leito se afundando na consciência", deve significar um trabalho de raciocínio em rebater e afugentar preconceitos. De outro modo, seria uma expressão metafórica e sem alcance; a qual, em tão grave assunto, importaria um contra-senso.

Adiante o filósofo assegura que a inflexível corrente do seu pensamento era mais forte que todas as suas crenças e recordações. A despeito de tudo, o *exame* prosseguia mais obstinado e mais severo ao passo que se aproximava do seu termo, e só esbarrou – quando chegou a atingi-lo. "Eu conheci então, acrescenta o escritor, que no fundo de mim mesmo nada mais havia que estivesse de pé".

Mas por que não quis Jouffroy depor nos seus escritos uma parte, ao menos, desse *exame* poderoso que acabou por extinguir a sua fé? Como se admite uma pesquisa de tal natureza sem um reforço de idéias novas, que o filósofo opusesse às suas primeiras convicções?

Eu bem sei que de um dia para outro se pode perder uma crença, independente de motivos claros e ostensivos. Não é também menos certo que, nesses casos, ninguém nos virá dizer que a sua fé foi apagada pelo sopro de sua razão. Eis tudo.

Concluamos: Jouffroy cedeu ao impulso de uma imaginação mórbida e sombria.

Observando-se a si mesmo, idealizou o estado de dúvida que – *cogito, ergo sum* – impõe, mais ou menos, aos seus ingênuos seguidores. Deste modo chegou a ter-se na conta de um céptico perfeito, a quem só restava o

prazer de levantar de novo com os dados da razão o que ela propriamente havia derrubado.

A verdade é que o filósofo nunca se achou de fato nesse estado merencório e tenebroso. Tudo aquilo, eram raios de fantasia, colorindo tristemente a consciência do psicólogo. Eu não ponho em questão a sua sinceridade. O mais iludido, ou para falar francês, o maior *dupe* da óptica psicológica, foi Jouffroy mesmo. Porém julgo censurável a leveza dos que transcrevem a todo propósito essa página literária, não reparando bastante na inverossimilhança da coisa.

Entretanto era uma questão mui simples e natural: - se Jouffroy perdeu a fé, meditando e descobrindo a fragilidade das suas bases, onde existem expendidas as razões que deram nova direção ao seu pensamento? Ninguém há que saiba delas; - e é isto o que parece-me digno de nota.

Quando uma vez o Bispo Dupanloup recitou aos seus fiéis essa página, que embora Vacherot qualifique-a de imortal, não sê-lo-á decerto mais do que o foram as melancolias de René; - quando uma vez, repito, abriu-a diante dos seus fiéis, para dizer-lhes em tom de triunfo: - vede como são amargos os frutos da filosofia! – o retórico francês caiu também no maior dos desacertos.

Não viu que a filosofia nada tem de comum com os devaneios românticos de espíritos efetados da doença moral de uma época! O grande prelado exultou em vão; não são esses os verdadeiros frutos da filosofia: - ela não é responsável pelos sonhos e delíquios passageiros de uma escola literária.

IV

Com o exemplo referido, eu quis provar que a consciência não é sempre intérprete fiel do mundo interior. Aparece uma ou outra sombra imaginária, que vem alterar os resultados da observação.

Quanto à experiência, que se diz poder ser feita dos fenômenos internos, é ainda efeito de um engano, pouco dotado. Não contesto que se possa repetir, em forma de experimento, o exercício de certos fatos ordinários, como o juízo, o raciocínio e outras operações de inteligência. Não contesto que seja possível executar um movimento orgânico, para assegurar-se do império da vontade.

Mas isto é o que se chama experiência psicológica? Tanto valera dar o nome de experimental a uma astronomia, exercida unicamente nos pequenos mundos de papel, com horizontes de latão, ou a uma botânica estudada em flores de cera.

Eu observo, pela primeira vez, o encontro fortuito de dois corpos. São, por exemplo, um ácido e uma base, que reunidos produzem um sal. Este fato me surpreende. Busco vê-lo mais atentamente; - e combinado corpos da mesma natureza, em proporções iguais, obtenho sempre o mesmo resultado. Eis aí a prova real da experiência.

Variemos agora a hipótese. Pela primeira vez também sinto-me preso de um forte entusiasmo, ou de uma cólera estranha. É um fenômeno que passa, - ficando apenas na memória alguns vestígios raros, como

plumas que uma águia arrebatada deixasse cair com a sua sombra na superfície de um lago. Quero porém observar o fato mais de perto, e sujeitá-lo à força probante da experiência repetida. Podê-lo-ei conseguir? Tal é o problema; - e firmá-lo nestes termos, únicos razoáveis, é declará-lo insolúvel.

Nem se diga que a psicologia não tem a seu cargo entrar em detalhes sobre pontos isolados, limitando-se ao estudo dos fenômenos gerais. Ninguém concebe uma ciência, dita experimental, que ponha de lado, sob o pretexto de raridade, negócios da sua laçada.

Não sei se a psicologia é bastante modesta para restringir-se a uma simples descrição das potências do espírito; e dado que o seja, creio que mesmo assim não atinge o seu desiderato.

As faculdades até hoje e desde há muito conhecidas terão esgotado as riquezas potenciais da alma humana? Seria admirável haver quem o afirmasse. Porém como penetrar nesses tesouros ocultos, entranhados no fundo da vitalidade orgânica, por meio da consciência?

Já ia-me esquecendo que a filosofia espiritualista não admite estas idéias. Para ela, sendo a alma uma substância unida, mas separável do corpo, a consciência é capaz de observá-la em toda a sua plenitude e essenciais elementos. Nada escapa ao vivo olhar interior, quando aplicado com atenção e persistência. É a crença geral da célebre escola. Mas eu quisera que me dissessem, quais são as grandes e fecundas descobertas, devidas a tantos e tão pertinazes sondadores da alma!...

Abre-se qualquer dos mais novos tratados de psicologia, e nele encontra-se tudo aquilo que a consciência do psicólogo pôde atestar-lhe sobre as coisas do espírito. Mas... meu Deus, como são poucas estas coisas! Por mais que mo assegurem, não posso ver em semelhantes quadros psíquicos a exata imagem de mim mesmo. Acho aí apenas a análise incompleta de um número de peças, as quais, sendo justapostas, não fazem uma alma humana.

Saber que temos quatro, ou cinco faculdades, nomeadas tais e tais, em cujos distritos únicos se acomoda tudo o que somos, tudo o que possuímos de mais nobre, como homens, ... oh! ... seria um achado prodigioso, se não fosse um prodígio de ilusão.

Volvamos as vistas para o nosso autor. Segundo afirma Lévêque, a psicologia tem induzido leis e reconhecido causas, que são outras tantas verdades adquiridas. Sem dúvida, o filósofo ver-se-ia embaraçado para dar-nos uma prova de tão estranha asserção. Convém que se examine quais são as leis e as causas indicadas pela ciência do espírito.;

Seria singularmente burlesco atribuir esse caráter às faculdades que se diz existirem no homem.

Não cabe à psicologia a menor menção de honra, por haver descoberto coisa alguma neste sentido. Fora da certeza de uma inteligência e de uma vontade, só há luta, ignorância e controvérsia, quanto ao mais. No seio mesmo do espiritualismo, chegou-se a tirar do ser pensante a sensibilidade, para dá-la ao corpo. Ainda

contesta-se a força motriz, na qualidade de potência psíquica, distinta da faculdade de querer.

Supondo a ciência da alma uma espécie de contraparte da anatomia descritiva, nenhuma lei pode haver senão no sentido de fazer-se extensivos a todos os espíritos os resultados de observações individuais.

Mas foi a psicologia quem primeiro demonstrou que todos os homens têm as mesmas propriedades constitutivas do que se chama – alma humana?

É uma crença vulgar, tão profunda, quanto velha. Nenhum psicólogo pode orgulhar-se de tê-la suscitado, nem ao menos fortalecido.

Aqui tocamos em um ponto, merecedor de especial atenção. A pretendida ciência deve ter uma história de sua origem, de sua marcha e seus progressos. As grandes descobertas científicas lembram sempre os grandes homens por quem elas foram feitas. Seria pois mais que muito apreciável, que se nos dissessem os mistérios definitivamente revelados na ordem psicológica, e os nomes dos seus reveladores.

Não é tão fácil, como talvez se presume, indicar os títulos de glória atribuídos aos Platões e aos Descartes, em virtude de quaisquer achados importantes do mundo-interior, que tenham, como tais, permanecido no cofre do saber humano.

Não se cria uma ciência – é preciso observar – dando-lhe somente um método e um ponto de partida; máxime, quando ambos desafiam e provocam a impugnação. Previno assim que me tragam pela frente o aborrecido – *ja pense, donc je suis*, insípida bagatela,

com que a França, há tanto tempo, tem gasto inutilmente a sua seiba filosófica.

O espiritualismo parece não possuir-se da importância atual da questão, desde que, para resolvê-la, ainda lança mão dos mais pobres argumentos. Nada aproveita alegar que "há fatos invisíveis, intangíveis, fora do alcance do escalpelo e do microscópio, mas, entretanto, reais e observáveis". Nem também atinge-se o alvo, increpando os adversários, por crerem somente no que se vê e no que se toca.

É uma acusação demasiado frívola, que deve ficar esquecida. A invisibilidade da alma pode ser para muitos uma boa razão contra a psicologia, não é porém uma razão peremptória. Acresce que seria hoje baldado vir apresentá-la, quando existem homens sisudos, que não recuam de pensar diversamente. O Padre Gratry, por exemplo, chegou a ver a alma dele mesmo; e declarou-o com toda a lhaneza de que dispõe um teólogo e um filósofo, adicionado a um cristã fervoroso(2).

Acredite quem quiser; - o certo é que ninguém deve se arrogar o direito de zombar da visão psíquica do ilustre padre; atendendo que ele tem de seu lado o exemplo de santos, ou ainda melhor, o de santas, a quem foi tamanha graça permitida. Só uma coisa nos resta: - é pedir ao grande oratoriano, ou a qualquer outro personagem, a indicação dos meios empregados para realizar tão alta experiência.

Bem sei que não é difícil apontá-los. A penitência, a prece, o jejum, ... em uma palavra, a santificação voluntária, ... é tudo o que o negócio exige.

Infelizmente, não somos todos capazes de pôr em prática este duro *noviciato* da ciência, como a entendem o Padre Gratry e consortes. Iremos sempre beber na fonte impura de uma filosofia mundana os princípios diretores da nossa vida intelectual.

V

Dizia eu que não é por serem invisíveis e impalpáveis que os fatos espirituais estão longe de uma verdadeira ordem metódica. Decerto, seria iníquo atribuir aos adversários da psicologia a leveza de se apoiarem numa razão tão frágil. O que fere a vista, na questão corrente, é a ineficácia do processo. Que importa a realidade dos fenômenos internos, se ela não admite uma observação regular?

Na vida espiritual, o que há de comum entre os homens, não se pode inquirir e determinar sem muito erro e muito engano inevitável. Querer achar na consciência do indivíduo o reflexo de todas as modalidades da espécie, é uma pretensão quimérica.

A psicologia me parece condenada, por sua natureza, a não ter um voto, sequer, no grande conselho das ciências. Basta advertir que ela é impotente para fornecer os mais simples dados de uma previsão. Ora, uma ciência de fatos naturais, imprevidente, é coisa que não acha apoio na razão de um homem despreocupado.

Essa lacuna, que não tem sido assaz ponderada, opõe um obstáculo sério e, se me não engano, insuperável. A psicologia empírica, a despeito de todas

as suas descrições e pinturas do mundo subjetivo, ainda nada pôde levantar que seja traduzível em forma científica. A chamada racional, que faz as delícias dos intelectualistas, não é menos estéril em matéria de aplicação e previdência.

Parece-me cabível aqui mencionar algumas ponderações de um homem assinalado, não menos pelo espírito, do que pelo caráter; e ao qual o presente assunto deve uma certa aparência de gravidade, que lhe soube transmitir o notável pensador. Quero falar de Vacherot(3).

Propondo-se refutar a opinião dos adversários da psicologia, ele abunda em asserções e argumentos que seriam definitivos, se Lévêque, um ano depois, não viesse ainda demonstrar, por meio de uma fraca defesa da fantástica ciência, a nulidade radical de todas as defesas anteriores.

"A alma humana, diz aquele nobre e vigoroso espírito, a alma humana se observa de duas maneiras: - na parte individual e na parte geral de seu ser".

Não descubro uma razão para semelhante asserto. A escola espiritualista é quem mesmo reconhece a consciência por único órgão de observação interna. 'Duas maneiras de observar-se!..." Ou isto quer dizer dois modos de consciência, duas consciências; ou então nada significa, é uma frase oca e sem sentido.

Vacherot devera reparar que o duplo ponto de vista de uma parte individual e outra geral em cada homem é apenas uma abstração, já imposta pelo interesse da questão, que se ventila. Sem dúvida, o

indivíduo traz na fronte o selo da sua espécie, e desde modo apresenta, por assim dizer, duas faces observáveis. Mas aí mesmo é que reside o germe do erro.

Essas faces que, vistas de fora, são duas, se reduzem a uma só, vistas de dentro. O geral e o particular, o individual e o específico, tudo se unifica, porque tudo se mostra indistinto, sob o unido olhar da consciência.

"Quando nossa alma quer estudar uma dessas paixões que enchem a história de sua vida, é preciso que ela espere um estado de calma e de liberdade, se não de inércia ou de indiferença, que lhe permita encarar sossegadamente os fatos cumpridos".

É possível que me iluda; mas noto nestas palavras um despropósito eminente. Esperar que o fato desapareça, para poder apreciá-lo!... é o cúmulo da extravagância. Tanto valera dizer que o melhor meio de contemplar os raios do sol é fechar os olhos, ou aguardar as sombras da noite.

Não é tudo. Vacherot reconhece o grande papel da memória na observação dos fatos acidentais, que atravessam a vida humana, e não formam o seu fundo. Será preciso ainda advertir que, nesses casos, o observador não deve descansar na segurança dos resultados?... Uma paixão que de momento nos surpreende, e de momento se esvaece, nenhum traço deixa na memória, digno de ser tirado a limpo.

A lembrança que nos fica de qualquer sentimento passageiro é tão insuficiente para fornecer matéria

observável, quanto sê-lo-ia a imagem de uma esquisita avezinha, que um naturalista, pela vez primeira, visse passar voando na sombria solidão das selvas. Vacherot não está longe de admitir estas idéias, em relação aos fenômenos transitórios. Quando porém os atos, as paixões, os sentimentos que a alma quer investigar, pertencem ao fundo e essência mesma de sua natureza, a coisa muda de aspecto.

Não é mais a memória que se incumbe de ressuscitá-los, porque a consciência os leva constantemente ao olhar do observador".

Este modo de entender me parece também destituído de razão. Quais são estes fenômenos que formam a essência da alma, e são a todo o instante observados pela consciência, independente da memória? Se existe no homem alguma paixão que mereça o título de fundamental, é sem dúvida o amor. Entretanto não vejo que o senso íntimo possa encará-lo, quando lhe apraz, e tomar a medida de sua profundeza.

Vacherot afirma que o filósofo não se limita ao mister de analisar, como o romancista e o poeta, esta ou aquela paixão do momento, escoltada de todos os incidentes e circunstâncias pessoais; porém o seu estudo se dirige de preferência ao princípio da paixão mesmo.

"O princípio da paixão!!" – note-se bem! E qual será, por exemplo, na psicologia espiritualista o princípio do amor? Não consta que ela já o tivesse dilucidado; exceto, se por tal se deve entender aquilo que se designa pelo vago nome de sensibilidade. Isto seria quase irrisório. Ei-lo: Por que é que o homem

ama? Porque tem a faculdade de amar! Não basta. O amor é um sentimento. – Por que é que o homem sente? Porque tem a faculdade de sentir! Haverá quem tome ao sério semelhante tautologia, como outros tantos achados de causas e princípios?!...

Eu julgo imperdoável esta facilidade, que tem a psicologia, de prometer muito, para dar tão pouco. Não sei mesmo como ainda se possa insistir na idéia de uma ciência de tal guisa. O espiritualismo, abundante de afirmações gratuitas, não duvida assegurar por meio dos seus grandes órgãos que a psicologia está viva, e prossegue em sua marcha.

"Tanto basta, diz um dos mais robustos, para responder à objeção dos adversários. A despeito das impugnações, a observação da natureza humana se faz de muitos modos, e se produz sob várias formas. As análises dos filósofos, os retratos dos moralistas, as pinturas dos poetas, não são contestados, quer em sua verdade íntima, quer em seu alcance geral, quando traça-os a mão dos mestres".

Ansiava por chegar a este ponto. É um ótimo estribilho dos defensores da doutrina que combato; releva entrar na apreciação do seu exato valor.

Antes porém de tudo, devo observar que, não passa de um brinquedo de palavras, alegar pomposamente as análises dos filósofos, não se apresentando a mínima prova da importância delas. O ilustre pensador não se esqueceu do seu Platão, além de outros nomeados; creio pois que ser-lhe-ia muito fácil apontar os melhores pedaços da filosofia grega, onde houvesse

um exemplar de análise psicológica, ainda hoje podendo-nos servir de guia.

É sensível que o filósofo esteja longe de ouvir-me. Quisera ter a audácia de intimá-lo para abrir-nos uma página – eu digo uma só – de Platão ou Aristóteles, na qual a ciência da alma pudesse contar verdades adquiridas, e não mais impugnadas. Descartes mesmo, interrogado seriamente, não se mostraria menos estéril.

Coisa notável! O grande ascendente do espiritualismo hodierno, sempre admirado, posto que puerilmente, por seus dignos filhos e sucessores, não tira tanto esse renome da sua psicologia, quanto, sobretudo, do caráter de sua metafísica. Aí vai o segredo do fato: a metafísica é uma sorte de poesia carrancuda, que sabe revestir as mais frívolas bagatelas de um ar de seriedade, sombrio e majestoso.

Os homens que nos falam gravemente do Espaço e do Tempo, do Ser, da Causa, do Infinito, do Perfeito..., bem que sejam os primeiros em não entender o que eles dizem, todavia tomam aos nossos olhos uma aparência, uns toques de grandeza, que é difícil dissipar.

Não assim, porém, quando em nome do senso íntimo fazem o inventário das riquezas do espírito. Neste caso, surgem os protestos, as negações decisivas; e, o que assaz admira, é ainda a consciência, o juiz para quem se apela.

No que pertence aos moralistas, quero crer que Vacherot não refletiu bastante sobre a natureza do testemunho, por eles prestado. Os escritores desse gênero são justamente os que menos se interessam pelas

abstrações psicológicas. Eles copiam as fraquezas e misérias humanas, não escondidas no fundo do próprio – *eu* – porém de peito aberto a todas as provações, no meio da sociedade cheia de encantos e disparates. Destarte sucede que nos sentimos melhor traduzidos em uma lauda de Montaigne ou La Rochefoucauld, do que em todo um capítulo de Adolphe Garnier. Qual a razão?

É que o moralista generaliza os dados da comum experiência e o psicólogo induz, como lei característica de todos, aquilo que mal pôde observar em si mesmo. O mérito do primeiro é tanto maior, quanto menos ele extrai da observação do seu ser as cores com que pinta a pobre humanidade.

Tampouco o moralista se preocupa da ciência do espírito, que para ele é um perigo e um defeito degenerar em psicólogo. Assim podemos decerto embeber-nos na leitura de um Pascal; mas é indubitável que a natureza humana se nos mostra em seus *Pensamentos* muito acima, ou muito abaixo do que realmente julgamo-la. Esta anomalia provém de que Pascal não observava os homens na variedade dos seus caracteres e das suas ações, porém o homem, isto é, um tipo, segundo o concebia a sua razão em luta com sua fé.

Ainda mais: - os moralistas divergem entre si na estimação do móvel natural de nossos atos. Vale dizer que cada um interpreta, a seu sabor, os movimentos da alma, por isso mesmo que ela não suporta uma análise regular. A observação do espírito, que se pratica deste modo, ressente-se de um vício capital: - a preocupação de uma idéia favorita. Se assim não fosse, inexplicável

seria a distância que separa, por exemplo, um Vauvenargues de um Montaigne.

Reconheço, e já o disse, que os moralistas trasladam mais exatamente, do que os psicólogos, as feições do objeto proposto aos seus estudos. Todavia é mister não esquecer que a ordem de fatos, sobre a qual se exerce a sua sagacidade, ainda não tornou possível a formação de uma ciência.

Máximas, apotegmas, isto é, simples generalizações, mais ou menos plausíveis... eis tudo o que eles nos dão. Semelhantes resultados soa insuficientes para figurarem, como noções líquidas e decisivas, no que respeita ao domínio espiritual.

Os poetas e romancistas, é verdade, fazem todos os dias análises variadas de nossas paixões. Dir-se-ia que, aos seus olhos, o coração não subtrai o mínimo segredo, e a consciência deixa ver os seus mais profundos recessos. Nós, porém, que admiramos esses golpes de pincel da mão dos mestres, e aplaudimos, como cópias conformes ao original, todas essas descrições do que se passa na alma de qualquer personagem de romance, não seremos, nós leitores, brincos de algum engano?

Recordo-me aqui de um fato que entra muito bem no círculo de nosso assunto. Certo pintor acabava de traçar na abóbada de uma capela o *triângulo simbólico.* Eis que chega casualmente um daqueles numerosos julgadores, cujo voto aliás nata aproveita, e questiona o artista sobre a significação do seu trabalho. - O que é isso?... pergunta o curioso. – É o emblema da *Trindade;*

responde-lhe o pintor. – Oh!... tal, qual!... diz com ênfase o pobre homem, que mal se apercebe da impossibilidade do seu juízo, e da tolice de sua exclamação.

Ora, pois – quem di-lo-ia? – nós outros, críticos e amadores, praticamos alguma coisa de análogo, no modo de julgar os detalhes psicológicos, em que se deliciam os poetas da paixão.

De feito, qual de nós, não terá batido palmas aos brilhantes quadros românticos de pugnas interiores, que jamais se deram em nossa alma, e que provavelmente nunca dar-se-ão? Basta apenas que o escritor saiba de pronto embevecer-nos na doce admiração daquelas frases místicas, ondulosas, deslumbrantes, que borbulham de uma página de Hugo, Dumas, Balzac, Sand, ou qualquer outro.

Destarte, não é raro ver esses corifeus, perante o leitor ingênuo, destrancarem a consciência tenebrosa de um grande ladrão, ou a de um grande assassino. Os que, por falta de experiência, não temos a justa noção do estado moral de tais criminosos, nem por isso deixamos de exclamar: - que perfeita descrição!... que análise acabada de uma alma de bandido, ou de um coração devasso!... É uma leviandade. Quem nos atesta a semelhança? Quem nos garante a exatidão da pintura?

Se não se admite que, em face desses painéis do mundo interno, o que nos impressiona, é ainda o ideal, a força criadora do artista, o nosso entusiasmo não tem senso. Gostamos de assistir ao espetáculo sombrio de uma alma que se nos descreve, da mesma forma que

admiramos as cores horríveis do *Inferno* do Dante. Em um e outro caso, não há cópia, nem modelo a cotejar.

Se há quem julgue que os círculos alegóricos da *Divina Comédia* delineiam realmente a habitação dos demônios, pode também achar que, por exemplo, aquelas emoções e idéias tumultuosas de Valgean, diante da figura esplêndida, tranqüila, adormecida, do Bispo Myriel, são desenhadas ao vivo sobre o original humano.

Causa-nos pasmo o *qu'il mourût* do Horácio trágico; e Corneille nos parece um psicólogo profundo do íntimo dos romanos, da mesma forma que no *Paraíso* de Mílton se admira a linguagem de Satã, como sendo o produto natural de uma espécie de psicologia do diabo!

Não compreendo como se possa qualificar de justas apreciações da natureza humana poéticos inventos, sempre acomodados aos fins do escritor. Sem dúvida, na classe das "pinturas traçadas por mão de mestres" não terá Vacherot deixado de compreender uma das obras mais famosas e bem-aventuradas do romantismo francês. Refiro-me ao poema de René.

Seria para estimar que nos dissessem, onde estão os grandes fatos revelados, ou ao menos esclarecidos, nesse célebre escrito, que tivessem alargado os horizontes da ciência respectiva. Muito ao invés do que se poderá supor, o gênero de elegia, criado pelo autor, tem caído em total descrédito; e a razão descende só de que a obra não reflete seriamente face alguma do espírito humano.

E um produto de capricho, e de um capricho que chamarei *psicológico*, em virtude das paixões que aí se manifestam; - as quais não são de todo vazadas nos moldes naturais da sensibilidade comum.

Nunca pude admitir que *René* tivesse trazido para o coração uma ordem de emoções, até então desconhecidas, e assim julgá-lo uma escavação mais funda, em matéria de pesquisa interior. Se os sentimentos nele expressos são de um caráter estranho e nunca visto, a geração contemporânea tinha razão de iludir-se, pensando que a sua nascente era a *grande alma* de Chateaubriand!

Porém hoje nós estamos mais que muito edificados sobre este ponto. Seria admirável que viéssemos ainda fazer menção de *René* ou outro qualquer fruto do mesmo pomar, como prova de observação psicológica, até nos reinos encantados do romance.

Ainda mais. Quem tiver atualmente o mínimo vislumbre de crítica literária, deve saber que, desde Homero até o maior poeta dos nossos dias, o que distingue as criações do verdadeiro artista é o característico da impersonalidade.

Certamente: - o que existe, por exemplo, de mais impessoal do que o teatro de Shakespeare? Não se encontra em toda essa vasta coleção de belezas um só traço, que denuncie as opiniões, as idéias, os sentimentos próprios do autor. Entretanto se diz que ninguém ainda se mostrou tão conhecedor do coração humano. São duas proposições difíceis de harmonizar, para quem não lança mão de novos princípios.

Porquanto, se os dramas de Shakespeare são variados e perfeitos exemplares do homem, pelo seu lado mais sério, no seu fundo essencial, donde extraiu ele as paixões que deu a tantos entes de feição e índole diversa?... Da fonte de si mesmo?! Seria exato: - se tal fonte significa a imaginação.

Mas eu creio que os psicólogos vão mais longe: - supõem que a justeza no conhecimento dos afetos psíquicos, é devida, em grande parte, à observação que o poeta exerce sobre seu íntimo.

Semelhante parecer é da ordem dos que basta enunciar, para refutar. Que se figure, se é possível, o dramaturgo psicologando, inquirindo-se a si mesmo, para bem avaliar o verdadeiro jogo das grandes paixões; - e, contudo, sem que fique em suas obras o mais ligeiro indício do seu caráter, da sua maneira de sentir e pensar!... Salta aos olhos o que esta idéia encerra de abstruso e disparatado.

Não é só isto. Em Shakespeare não se nos mostra menos admirável a criação de Julieta, do que a de Romeu; - nem cremos ver melhor o interior de Otelo, do que o de Desdêmona. Ao total, o célebre poeta sai também vitorioso da luta sustentada com este grande enigma que se chama o coração feminino. Tão de perto, e, por assim dizer, tão de dentro, parece compreendê-lo em todos os seus mistérios e infinitas profundezas.

Será isto porém um resultado da observação e experiência pessoal? Julgo que ninguém ousaria afirmá-lo. Nem é mesmo possível recorrer a uma espécie de intuição psicológica, para explicar essa grande

maravilha. Por maior que seja o esforço genial, não pode transformar ou inverter a natureza das coisas. Ainda quando a ciência da alma oferecesse atualmente mais seguras garantias de exatidão e validade, era forçoso reconhecer esta lacuna: - a vida interna da mulher está fora do alcance de nossas indagações.

E ela mesma é pouco apta para dar-nos, sem qualquer exageração, uma história verdadeira de sua subjetividade. Assim como o satélite da terra, combinando o seu com o andar do planeta, apresenta-nos sempre o mesmo lado: - a mulher, subordinada ao homem, deixa sempre ver uma e a mesma face, aquela que é mais vulgar e menos luminosa.

Se há fenômenos e movimentos que pareçam escapar aos nossos cálculos e preceitos de acanhada filosofia, são sem dúvida as curvaturas caprichosas, os *zig-zags* mercurianos do espírito feminino. Devem ter a sua lei – eu creio – mas essa lei não foi ainda descoberta, nem sê-lo-á jamais. A mulher não é o que disse uma vez Proudhon: - a desesperação do justo; porém ela há de ser sempre a desesperação do filósofo.

Os que nos comprazemos em apoiar, nos romances e nos dramas, a solução do magno problema, enganamo-nos de todo. Não sabemos discernir o verossímil do verdadeiro. Tal é o erro daqueles que julgam deponentes, a bem da psicologia, as excursões dos poetas nos obscuros domínios da possibilidade indefinida, em busca dos segredos mais recônditos do espírito.

VI

Um só ponto quisera em que me elucidassem, mas este é capital. Como admitir uma ciência da alma, que nunca põe-nos em estado de saber, já não digo as causas, porém as simples relações dos fatos? Eu me explico.

O astrônomo sabe, e pode representar-se na imaginação a marcha regular dos fenômenos siderais. O médico sabe que, em presença deste ou daquele sintoma, dá-se na economia um ou outro desarranjo; o qual também lhe é possível figurar na própria mente. Não assim o psicólogo: ele gira em uma esfera tenebrosa, em uma região de espectros e visões inconsistentes. Existe mesmo uma ordem de fatos subjetivos, quase quotidianos, dos quais a psicologia não tira o menor partido.

Ninguém há que no livro da sua vida, não tenha relido um capítulo mais largo, e dobrado uma página mais bela, donde às vezes ainda trescala vago aroma de pálida saudade. É o capítulo do amor.

Com efeito, quem de nós já não teve a graça de uma hora de delícias, em que primeiro o sereno volver de afetuoso olhar assegurou-nos a posse de uma ventura eterna?! Não obstante, o que sabemos nós outros desses momentos supremos, que se possa aferir pela medida do método psicológico? O que nos resta, na memória e na consciência, daquele estado de cego arroubo e quase esvaecimento, no qual nossa alma esmorece, como

tocada por uma asa de anjo, ante a pálpebra tremente de uns olhos de nos fitam?!

Os poetas, em geral, arrogando-se o privilégio de ver o invisível, sujeitam a uma análise de microscópio os múltiplos afetos, as mais profundas paixões de seus heróis e heroínas. Mas essa análise, que segundo o parecer de muitos, encerra tesouros de observação interior, basta um pouco de atenção, para descobrir que não passa de uma aberração fantástica.

A literatura francesa que seguiu-se à revolução de julho, é um imenso armazém, onde se acham as melhores especiarias deste gosto. O autor de *Père Goriot*, por exemplo, era mais que psicólogo; era um grande fisiologista, que andava sempre em dia com a dinâmica mimosa do organismo feminino, cujos movimento mais imperceptíveis ele sabia detalhar na figura dos seus personagens.

Entre outras provas, não revela inteiro conhecimento de uma alma de mãe aquela criação das *Mémoires de deux jeunes mariées*, aquela mulher singular, admirável *Renée*, que *tuerait volontiers son mari, s'il s'avisait de troubler de sommeil de son fils?!* E a descrição minuciosa que da sua *savante virginité* se compraz em fazer essa ideal criatura, não põe a descoberto a profundeza do autor, em uma espécie de *psicologia das moças?"...*

Ante os olhos de Balzac, no qual também às vezes se divisa um predecessor de Büchner[(4)], até os poros do rosto e os da fronte abrem passagem aos sentimentos interiores. Os corpos dos seus heróis são

lúcidos, transparentes, *pneumáticos*, como dizia Orígenes que devia ser a carne ressuscitada. O romancista lobriga, através de uma pele alva e brilhante, o jogo das emoções mais subtis.

Eu creio que, a não ser o derramamento materialístico de Balzac, seus romances valeriam para Vacherot como irrefragáveis documentos de magistral investigação psíquica. O metafísico francês tem suas horas de lastimável ingenuidade.

Que bons lhe não parecerão os detalhes analíticos de G. Sand, cujas obras, na sua opinião, são teses filosóficas de alto preço!!? [(5)]. Leoni, Jacques, Padre Sophronius, que foi judeu, luterano, católico, spinozista; a princesa Quintília Cavalcanti, que ocupa-se de todas as artes, fala todas as línguas, sabe todas as filosofias, e conhece a política melhor que os homens de Estado... – que tipos bem ideados e assaz reveladores de fatos naturais, existentes em nossa alma!...

É inútil falar de Lélia, aquela feitura anômala, da raça de Julius, na *Lucinda* de Schlegel, e irmã mais velha da Wally de Gutzkow. Blasfêmias e extravagâncias formam o seu conteúdo. Alegar estas e outras produções de poetas e romancistas, na qualidade de fragmentos psicológicos, é o cúmulo do desvario em tal matéria. Nenhum espírito sério deve hoje recorrer a esse gênero de prova, sob pena de passar um néscio, se não tem um nome autorizado, ou por desponderado opiniático, se ele se chama Vacherot.

Eu já disse: - o defeito capital da psicologia, como ciência de observação, é a falta absoluta de dados

para se formarem exatas e profundas previsões. O mundo físico, em seu vasto e intrincado arranjo, pode sempre causar admiração, ainda mesmo aos espíritos mais cultos; - porém não causa espanto.

A idéia da *ordem*, que é um produto ulterior da inteligência, faz suceder ao primitivo abalo, suscitado pela natureza, o sentimento da harmonia e da razão das coisas. Entretanto, essa idéia não tem tido a mesma força no mundo moral. O espetáculo dos homens, dando a ver, por palavras ou ações, algum novo recanto do seu coração, todos os dias nos assombra. Irrecusável sinal de inteira ignorância, quanto à ordem que reina, e às leis que se executam nos domínios do espírito.

Neste meio, o que tem feito a ilusória ciência? Apenas consagrar um sem-número de erros, e autorizar em seu nome os mais agros rigores, as violações mais cruéis. Diariamente vemos a sociedade, baseada em um suposto conhecimento do homem, arrogar-se o poder de surpreendê-lo no retiro de sua consciência, a fim de assistir a todas as evoluções genesíacas do crime. É destarte que o direito penal decompõe o ato criminoso em elementos sucessivos, partindo da intenção. manejando os chamados princípios psicológicos, julga ter penetrado na essência da criminalidade. Inúmeras são talvez as vítimas caídas, sob tão fátua pretensão dos legisladores e filósofos.

Se há uma razão para explicar porque os cálculos humanos tanto falham, no que interessa às relações sociais, é que as almas nunca chegam a conhecer-se

mutuamente, e a psicologia não descobre uma só das leis que determinam a formação do indivíduo[(6)].

Não canso de repeti-lo: - a ciência do – *eu* – implica contradição. Abstraído da pessoa, e do caráter que a constitui, o – *eu* – é coisa nenhuma, nada significa. Mas onde estão as induções científicas, feitas de modo que possam garantir nossos juízos, sobre a marcha normal da personalidade alheia?

Eu disse – alheia; e pudera dizer – própria. Todos sabemos, por experiência, que as mais das vezes, o que nos desarranja e nos perturba, no curso ordinário da vida, é a ignorância de nós mesmos, da força de nossas paixões, ou da fraqueza de nossa vontade. Não sei qual seja o psicólogo capaz de medir com o olhar da reflexão toda a extensão de seu ser. Não sei quem foi que desceu ao fundo do abismo, e voltou trazendo na boca a palavra do enigma.

Entretanto, já lá vão centenas sobre centenas de anos, depois que a ciência da alma trata de constituir-se e organizar-se! Não obstante, é ainda hoje insuficiente para fornecer ao homem uma noção menos ambígua de si mesmo.

Tais são por certo as minhas convicções, que me parecem baseadas nos fatos. Com tudo isso, é aqui o momento de advertir que não rejeito absolutamente os trabalhos de observação subjetiva.

Julgo aplicável à psicologia o que disse da economia política um jurista francês: - ela não é uma ciência, mas apenas um estudo; e eu diria por minha vez: - um entretenimento.

Não contesto se possa adquirir, por este meio, noções mais claras do papel e do jogo mútuo das nossas faculdades. Esse *exame de consciência*, a que se entregam os psicólogos professos, sem ser de utilidade geral, encerra talvez algumas vantagens pessoais. Pelo menos, o hábito da reflexão é um obstáculo sério dos ímpetos apaixonados.

Os místicos servem de exemplo. Não se leva a refletir continuamente sobre a alma e sua natureza, sem acabar por cair-se em uma espécie de torpor e indolência, que neutraliza as sugestões sensíveis.

Eu duvido que um pensador, ao jeito de Jouffrou, tenha tempo e disposição bastante para engolfar-se em qualquer doce corrente do mundo exterior.

Sem ironia, apresso-me em declará-lo: - o espetáculo de um homem que empalidece de viver sempre atufato no antro escuro de seu próprio pensamento, respirando apenas por minutos o grande ar da vida comum, tem decerto alguma coisa de tocante. Não é uma vocação, que me pareça invejável: - é um nobre esforço que se pode admirar juntando à admiração uma sincera pena de não vê-lo empregado em matéria de mor proveito(7).

VII

Aqui terminaria se me não sentisse obrigado a revistar uma outra questão, discutida pelo autor mencionado no começo deste artigo. Questão de vida e morte para um certo espiritualismo acanhado, o qual não

pode subsistir, se lhe faltar o apoio de um princípio imaterial, distinto e separável do corpo.

“É em vão que se reconhece, escreve Lévêque, fatos invisíveis, e a possibilidade de observá-los e classificá-los – desde que tais fatos são enviados a um sujeito material e comporto, só por isso tem-se cessado de ser espiritualista. O sim ou o não é aqui da maior importância, porque, se o princípio pensante é material, composto divisível, ou, o que vem a ser o mesmo, se não existe alma, a liberdade, o dever e Deus tornam-se frases sem sentido”.

Ora!... Que importa à dignidade do homem e ao caráter do filósofo, ser ou não ser espiritualista, pela medida de Lévêque e seus iguais? Estes franceses, discípulos e aderentes de Cousin, têm idéias que causam lástima. É exato que, sem o arrimo de uma alma substancial, a liberdade como eles a definem, o dever como eles o entendem, e Deus como eles o explicam, tudo isto não tem senso.

Porém segue-se daí que o espiritualismo, assim compreendido seja a única filosofia, digna deste nome, e capaz de fortalecer o pensamento humano? Muito ao contrário, o que há hoje de mais notável, nestas regiões, é o descrédito dessa filosofia popular, nutrida de prejuízos e quimeras. Os seus adeptos não se esquecem de invocar, a todo instante, como prova de superioridade, a força do número, o argumento da maioria. Infelizmente para eles – a verdade não se mede por tão baixa bitola.

Não é o testemunho dos velhos e das crianças, dos fracos e dos ignorantes, que pode ser aduzido, para destruir razões de uma ordem mais elevada. Quem dera que os espiritualistas, em muitos dos quais se pode admirar um raro vigor de inteligência, compreendessem melhor as dificuldades de sua posição!... Fora bom que eles penetrassem mais no âmago do assunto, e não trouxessem, ante argumentos de peso, considerações triviais.

Destarte, quando se lhes diz que o espírito individual, separado do corpo, é uma das formas do ideal, sem realidade objetiva; e tanto basta para dar um sentido aos mais nobres impulsos do coração: - quando se lhes diz que é inconcebível o exercício de uma função, sem o órgão respectivo, e como tal, o pensamento fora do cérebro, nada é e nada vale, em uma palavra, não pode existir, eles erguem a mais fera gritaria contra a loucura, a imoralidade e até a malvadeza dos seus adversários!

O espiritualismo, dizem, não se curva, nem se dá por vencido diante destas audácias. O homem é um ser pensante; e o pensamento só pode convir a um ente espiritual. O cérebro é uma condição, não é uma causa. A alma se vê e se revê na consciência; - ela tem a convicção de não ser um atributo da matéria...

É isto, pouco mais ou menos, o que todos os dias se repete, a fim de sustentar-se velhas teorias estético-teológicas da escola semiplatônica e semicatólica dos filósofos letrados. Quadram aqui perfeitamente as

seguintes palavras do Dr. Colenzo: - uma causa, assim defendida, não é uma causa perdida?!!!

Por minha parte, não vacilo em aceitar os resultados da luta; nem tenho mais dúvida sobre eles. Basta-me, entre outros, o exemplo de Lévêque, o qual ainda se arriscou a manejar as armas do costume, sem atender que elas já não agüentam uma pugna mais animada. E com que adversário?!

O nosso autor parece vangloriar-se de abrir largas fendas na lógica vigorosa de Edmond Scherer, o crítico elegante, *eine der hoffnungsvollsten Geiter*[*], como uma vez disse dele o Dr. Dorner. É com esse escritor de primeira grandeza, que o ilustre metafísico ousa avistar-se no intuito de tomar-lhe contas de sua filosofia, no que diz respeito à alma individual...

Lévêque reconhece que Scherer não é materialista, nem positivista; mas que também não é espiritualista, pelo molde de Cousin e Jouffroy. Importa não desprezar tamanha concessão. Há pois uma maneira de crer no espírito, isto é, no ideal, nos altos destinos do homem, sem volver jamais os olhos para os ídolos decrépitos das gerações passadas. E. posto que Lévêque mesmo tenha dito que só se é espiritualista, sob a condição de não atribuir a um sujeito material os fatos de consciência, eu dou por assentado que se pode sê-lo, a exemplo de Scherer, independente dos dogmas e prejuízos da escola.

(*) *Um dos espíritos mais esperançosos...* (T. do E.).

É preciso encarar de frente a verdade, ainda quando ela venha transformar os nossos planos e corrigir cruelmente as nossas esperanças. A filosofia, é tempo de proclamá-lo, não possui menos que a religião uma mitologia adequada. Elevar idéias gerais ao sumo grau de realidades concretas; encarnar, dar um corpo exterior a uma série de fantasmas racionais, que cada qual figura a seu modo, é este ainda o mister da metafísica hodierna.

Aqueles que filosofam, os intérpretes professos da consciência e da razão, não são em regra os mais estranhos ao domínio da credulidade vulgar. Todos falamos do nosso espírito, qual de uma coisa que subsiste por si. É uma crença de longa data. Nos grandes órgãos da poesia moderna, sobretudo, a alma é descrita, como se descreve uma paisagem. Dir-se-ia que ela põe-se toda nua, ante os olhos do poeta, semelhante à cortesão grega, em casa do estatuário, para ser apreciada, em sua alvura esplêndida, em suas inflexões divinas.

Os versos de Lamartine são geralmente afetados deste achaque psicomaníaco. É difícil decidir, quem mais ocupava o pensamento do poeta, quem se revestia de mais encanto, e provocava maior número de apóstrofes: - se a sua *Elvira*... ou a sua *alma*! Uma não é menos etérea, menos gnômica do que a outra. Para os que, não sendo muito rouvinhosos em matéria de provas, estão sempre dispostos a ver, até no gorjeio matinal das aves, uma demonstração catada da natureza e atributos da divindade, é descer pouco e descobrir nos carmes de Lamartine e seus

apêndices um manancial, onde a alma se fortaleça na idéia e na certeza do seu destino superior.

O espiritualismo tem sido omisso em mostrar que a imaginação não penetra na sala de trabalho do entendimento. Fácil então seria sustentar que certas noções, não encerrando a mínima partícula de sonho e fantasia, devem merecer os nossos respeitos. A alma substancial, autônoma, independente do corpo, que se nos dá por uma realidade, entrevista pelo senso íntimo, através de todas as variações fenomênicas da vida, não será também um mito, uma criação análoga aos conceitos da poesia?

Debalde é que se opõe a esta conjetura os suspiros da humanidade, seus anelos infinitos, e não sei que pressentimento de um mundo desconhecido. A questão reside toda aí mesmo. Não se adianta um passo para a sua solução com o apoio dos nossos cismares e visões de imortalidade. Em rigor, não se acha bem dilucidado, se o espírito *crê* de fato ser imortal, ou somente *deseja* sê-lo.

Percebe-se de pronto que só posso referir-me ao indivíduo. Quanto ao que se chama espírito humano em geral, esse é sempre vivo e sujeito à lei do eterno desenvolvimento. Mas não é uma pessoa, nem mesmo uma coisa certa e determinada. Ele tende a formar uma soma, quero dizer a soma de todos os termos possíveis de uma progressão ascendente, cujo primeiro termo deve começar nos obscuros domínios da animalidade; - e o último – quem sabe?... perde-se de vista nos azulados abismos da perfeição sem limites.

Ainda mais: - o espírito humano pode ser considerado, como unidade ideal e totalidade real. No primeiro caso, só existe subjetivamente; - no segundo, ele é, ao mesmo tempo, um *fator* e um *produto*. Em cada momento da história, ele vale o resultado de todos os trabalhos e conquistas anteriores. Em cada momento da história, ele está, por conseguinte, sempre armado de novas forças, para invadir o futuro.

O espiritualismo fantástico e meio poético ainda não esqueceu as suas altas pretensões. Causa espanto a singular figura que aí fazem filósofos como Lévêque, no empenho de refutar escritores como Scherer.

Antes de prosseguir devo aqui assinalar um fato, digno de ponderação. A crítica religiosa de que Scherer é um nobre órgão, apresenta atualmente este caráter subido: - ela vai sendo, máxime entre os franceses, não somente uma escola de ciência, como também a melhor escola de estilo e de linguagem.

Só por si, já isto seria muito, quando mesmo fosse tudo. Mas é certo que há na brilhante plêiade dos críticos um fundo de admirável filosofia. Bem me parece, portanto, que Huet não teve razão, no juízo que emitiu sobre a escola de Strasburgo, dizendo não encontrar em seus adeptos o vigor filosófico desejável[(8)].

VIII

O que há para mim de mais censurável no moderno espiritualismo francês, é a falta de um certo

senso, que bem se pode chamar o *senso dos tempos.* Frente a frente com lutadores novos, e que sabem combater por um modo novo, eles não hesitam em recorrer aos argumentos rotineiros, cujo emprego, não basta dizer que é ineficaz, releva acrescentar que é perigoso e prejudicial. Porquanto esses vetustos argumentos, ante olhos mais exercitados, deixam ver as suas fracas junturas, e por elas se embebe facilmente o ferro da dialética inimiga.

Admira a sem-cerimônia, com que se julga cortar dificuldades mui sérias, invocando o testemunho anacrônico da filosofia cartesiana. É assim que Lévêque, em oposição às idéias de Scherer, não duvida repetir o – *je pense, donc de suis* – e crê lançar ao seu adversário uma barreira insuperável.

Vamos ver entretanto com que razões o nosso espiritualista se supõe vitorioso. "O homem, diz o crítico atilado, não é um corpo, nem um espírito, nem a reunião de um corpo e de um espírito. Não se o pode definir, porque só se define pelo gênero e pela diferença; nem explicá-lo, porque toda explicação consiste em reportar o fato particular a um fato mais geral, e o homem, sendo o termo mais elevado da mais alta série, não pode ser reconduzido a um grupo superior" (9).

A este modo de expor e de explicar, Lévêque chama "um processo lógico de definição". Como se tal definição não se firmasse na observação dos fatos!? Como se essa definição, sem aliás dar-se por isso, não

resumisse o que o homem pode oferecer de real aos olhos da ciência!?

Lévêque se engana. Suas respostas são fúteis; - elas não descem ao fundo da questão. É falso que "qualquer que seja a série própria de um ente, se ele pode ser conhecido, possa por isso mesmo ser definido". Esta proposição, ainda que encerrasse uma verdade em outros casos, tornava-se inexata, desde que se quisesse aplicá-la ao homem.

É preciso que o espiritualismo tenha também uma lógica sua, capaz de justificar tamanhos disparates. Mesmo admitindo, como verdade filosófica geral, que basta uma coisa ser conhecida, para poder ser definida, posta uma vez em dúvida a aplicação desse princípio a este ou aquele ente, a pretendida verdade muda logo de caráter, e não legitima argumento algum, porque ela é que primeira carece de legitimação.

Ora, o que se questiona, é justamente, se o homem pode ser definido, não obstante poderem ser conhecidos e descritos alguns de seus mais notáveis predicados. A quem, como Scherer, dá uma negativa solução, responder, como Lévêque, é tropeçar e cair em grave paralogismo.

Prossigamos na análise de outras razões, exibidas pelo nosso autor. Por exemplo: "Ninguém ainda provou a falsidade da equação psicológica, estabelecida por Descartes: - eu penso, logo eu sou; a qual significa – *eu penso* equivale a *eu sou pensante*". O filósofo é ingênuo em dar tamanha importância a coisas tão frívolas.

Ninguém ainda provou, é verdade, que fosse falsa a equação referida. Porém o que há de mais notável, é que não se faz precisa semelhante prova. Entre esta proposição – *eu sou pensante,* e esta outra – *eu sou espírito,* isto é, eu tenho uma alma substancial, distinta do corpo, há um espaço ainda não atravessado pelas próprias águias do espiritualismo. Só mostrando a identidade das duas proposições, é que se poderia dar o *cogito, ergo sum* como o pórtico indestrutível do templo da filosofia.

Entretanto, contra a pretensão de *senha* cartesiana, o espírito real, separável da matéria, é sempre questão aberta. Nada importa, para resolvê-la, que o homem possa dizer-se um sujeito, uma coisa pensante. Este sujeito, esta coisa pensante, não é um ser à parte, não; é o mesmo homem considerado na totalidade de suas funções intelectuais, como ele é uma coisa senciente, sob o ponto de vista de suas funções sensitivas. Mas se é isto ao certo, o que não admitem os homens da ciência oposta, busquemos entrar no fundo de seus raciocínios. Eu disse raciocínios; era – palavreados – que devia dizer. Eis aqui:

“A alma que tem consciência de si mesma, tem pois consciência de um sujeito. Demais, este sujeito possui a faculdade de se conhecer. Por conseguinte a ele compete ensinar-nos o que ele é, e se suas faculdades são, ou não, propriedades da matéria. Consultada sobre este ponto, a alma responde que ela se vê tanto melhor, quanto menos ela serve-se dos seus cinco sentidos, que não descobre em si coisa alguma de

semelhante às propriedades da matéria, que ela se sente a mesma ontem, que anteontem e em todos os tempos de sua vida; que finalmente ela é de tal modo *uma*, que de contínuo estabelece a sua própria unidade substancial, no meio da variedade infinita dos seus sentimentos e dos seus atos".

É um pedaço interessante, o que acabo de citar. Subterfúgios envoltos em banalidades; - nada mais. A existência de uma alma, tendo consciência de si mesma, como de um sujeito particular, não é esta a questão, que se debate? Com que direito pois o filósofo supõe assim tão líquido o que constitui o ponto principal da dúvida? Melhor seria que se partisse de um princípio incontestado, e que o combate se desse em um terreno comum.

Todos nós estamos de acordo em que o homem tem consciência de ser um sujeito pensante. Resta, porém, a saber, se essa consciência é um grau superior da evolução da matéria, ou é própria e somente própria de um ente unido ao corpo, e ao qual se dá o nome de alma. Quem vem desatar o nó? No entender de Lévêque e seus colegas, é a mesma consciência. "Incumbe só ao sujeito pensante ensinar-nos o que ele é, e se suas faculdades são, ou não, propriedades da matéria". Confesso que mal posso resistir à indignação causada pela leitura de tais futilidades. E a isto é que se chama filosofia?!...

IX

O nosso autor increpa o seu adversário, por haver dito que a consciência, sendo um sentimento, não é negócio de vista ou de tato, mas de percepção interna; e assim, nada admira que ela tenha consciência de si mesma, como de alguma coisa que difere do corpo.

"Que significam, diz Lévêque, estas palavras: - uma consciência que tem consciência de si? Jamais compreenderemos que a consciência exista no ar, à maneira de entidade escolástica. Nosso adversário sabe muito bem o que diz, para ter querido dar a entender que uma pura abstração seja dotada de consciência, de sentimento, de vida, em uma palavra".

Não viu o digno espiritualista que esta censura lhe cabia em maior escala?! Se há uma filosofia, onde a consciência tenha todos os caracteres de uma entidade, onde ela seja de contínuo nomeada e invocada, a título de coisa real, autônoma, independente, é decerto o espiritualismo.

Não posso pois descobrir o motivo daquele espanto. Sim; a consciência só tem, só pode ter consciência de si mesma. Se ela é a faculdade que o homem possui, de conhecer-se internamente na parte superior das funções mentais, por que razão exerceria outro mister? Porque ela nada afirma sobre as funções inferiores da vida animal, inferir daí que existem no homem duas substâncias, é o cúmulo do ilogismo e do despropósito.

Muito bem disse Scherer que, não obstante a consciência se sentir diferente do corpo, todavia permanece dubitável, se a percepção interna não é, não pode ser uma tributo corpóreo. Que responde o nosso autor? Pouco mais do que nada. "... Ou estas expressões de *percepção interna* e *consciência* não têm sentido, ou exprimem uma faculdade de um certo ser, e neste último caso a conclusão precedente se reduz aos singulares termos seguintes: o ente que tem consciência, se sente diferente do corpo; contudo bem poderia ser ele o corpo, do qual difere".

Ainda aqui o filósofo mostrou-se um pouco desorientado. Não há dúvida que a percepção interna e faculdade de um ser, mas este ser, note-se bem, é o homem; o qual se sente organizado e vivo, tendo na mais alta região do funcionalismo vital esse poder supremo de conhecer-se diretamente, como sujeito pensante. Em outros termos, e tal é, se me não engano, o que Scherer quis dizer, a consciência é uma faculdade que se presta somente àquilo, para que foi criada, isto é, por ela dá-se o conhecimento dos fenômenos mentais; e, deste modo, tudo que está fora de sua esfera torna-se-lhe estranho, e como que de natureza diversa.

Não existe realmente analogia alguma entre os fatos de percepção interna e os que dizem respeito ao corpo, observados pelos sentidos. Mas isto nada infirma, nem confirma. A questão fica em pé. O ser que pensa, e tem consciência, é um todo orgânico, onde se exercem inúmeras funções. O pensamento é uma delas: a mais nobre, a mais sublime, por certo.

Não acho razão de maior pasmo em julgar a matéria organizada, de modo a produzir os fenômenos intelectuais, do que em vê-la dotada de outras capacidades. De ordinário, o que nos faz repelir essa doutrina, é um efeito de imaginação grosseira. Quando se fala na matéria, ocorre-nos de pronto uma série de objetos físicos, os mais rudes e baixos, que se possa imaginar. Esta mesa em que escrevo, esta pena que manejo, aquela pedra em que tropecei, a poeira que levanto de meus pés... tudo isto material; quem poderá admitir que o pensamento brotasse de semelhante argila?!

Ninguém decerto. Porém não fica aí. Sim, a matéria é aquela pedra bruta; é a poeira que suspendo; - é a lama em que piso; - mas a matéria também é aquela flor que se embala aos anélitos da noite, e, a trinta passos de mim, derrama no ambiente perfumes deliciosos; - a matéria também é o rubro lábio feminino, o seio alvo e palpitante, provocador de afetos e paixões; sim, a matéria também é aquela estrela que brilha; - é o sol que flameja; - e por que não pode ser a cabeça que pensa?...

O pensamento, costuma-se dizer, só pode residir em um espírito. A razão desta sentença? É o que não se nos dá a conhecer, de modo satisfatório. Pelo contrário, todos os argumentos adversos são frívolos, errôneos, incapazes de produzir o mínimo abalo.

Evidentemente demonstrou-o Scherer; e fora de esperar que Lévêque não deixasse de lado, sem resposta, as considerações do eminente crítico. “As provas do

espiritualismo, diz este, se podem quase todas reduzir a uma só: - a incompatibilidade absoluta da matéria e do pensamento; mas esta incompatibilidade é precisamente o que está em questão, de sorte que uma tal argumentação constitui um círculo vicioso” [10].

Que nova ordem de idéias opôs-se a tão grave e decisivo juízo? Nem uma palavra. Se não é que o filósofo entendeu dever guardar silêncio, neste ponto, pela impossibilidade da refutação, dir-se-á que a coisa pareceu-lhe demasiado fraca, para agüentar a sua resposta?... Pode ser; porém creio que obraria melhor, demonstrando essa fraqueza, e prevenindo assim, contra qualquer ilusão, os espíritos menos refletidos.

É debalde que ainda se rememoram os trabalhos de Cousin e Jouffroy, como os que mais se empenharam na sustentação da magna tese espiritualista. Bem sabemos quanto suor de retórica e de eloqüência pingou da fronte do chefe do ecletismo, para elevar ao grau de uma verdade resultante de observação imediata a existência da alma espiritual.

Mas será preciso dizer que o próprio esforço empregado demonstram, pelo menos, a dificuldade da empresa, desmentindo claramente a pretendida imediação?... Onde estão os fortes argumentos que tornaram impossível qualquer dúvida, e permitem aos novos psicólogos falar da imaterialidade da alma, como fato indiscutível, evidente?

Não é sem muita razão que se lhes atribui o quererem impor-nos esta sua hipótese, a título de dogma. Que importa que, para prová-la, não se recorra à

dedução, porém se tenha o cuidado, como afirma o nosso autor, de excitar nos outros o sentimento da coisa, descrevendo com minuciosa exatidão os fenômenos, sob os quais a alma invisível aparece;... que importa, dizemos nós, se tais descrições são contestáveis e realmente contestadas, pelo que trazem de exagerado e de falso?

O espiritualismo francês é um sistema artificial, um filho degenerado da teologia católica. Assaz temos andado no seu piso, e ainda padecemos de suas ilusões. É mister acabar com as reticências e os circunlóquios ridículos. Antes de tudo, e sobretudo, devemos ser sinceros. Não se altera; não se torce impunemente a verdade; tarde ou cedo, ela toma o ascendentes; e a inteligência, aliviada do peso dos prejuízos, como um galho tenro de árvore, onde pousava um abutre, procura a posição que lhe é natural.

Os filósofos-sacristães, que se incumbem de conservar bem acesas as velas do altar, que parecem revestidos de sotaina e sobrepeliz, só lhes faltando a tonsura, para serem outros tantos padres pelo coração, devem olhar com espanto para o lado do futuro. Aproxima-se decerto alguma coisa de grave e profundamente extraordinário. É o espírito humano, considerado em suas eminências, que lança ao desprezo o resto dos brinquedos de sua infância. É a queda do último véu que ainda nos oculta muita verdade santa, apenas pressentida pelos raros eleitos da ciência, cruelmente imparcial como a natureza.

NOTAS DO AUTOR

(1) *La Science de l'Invisible...* par Charles Lévêque.
(2) *Connaissance de l'âme...* – T. I, pág. 228 e seg. Troisième édition.
(3) *Essais de Philosophie Critique.*
(4) O autor de *Kraft und Stoff* chama o homem – *einem wandelnaen Ofen eine sich selbst heizende Locomotive*...(*); qualifica o coração de *ein Pumpwerk*...(**). Em *La Peau de Changrin,* lê-se coisa quase idêntica: - "La volonté est une force materielle semblable à la vapeur, une masse fluide, dont l'homme dirige à son gré les projections". Igualmente em *Birotteau*: - "La peur est um phénomène, comme tous les accidents électriques."
(*) *um forno ambulante, uma locomotiva que se aquece a si própria...* (T. do E.).
(**) *uma bomba...* (T. do E.).
(5) *La Religion,* pág. 258.
(6) Estas últimas idéias precisam de um esclarecimento. Achando um pouco arrojada a pretensão com que a psicologia julga poder acompanhar a gênese do delito nos sombrios penetrais da consciência, donde não raro resultam iníquas condenações, nem por isso estou de acordo com a teoria burlesca dos psiquiatras e patólogos do crime, para quem os criminosos em geral são outros tantos doentes, cuja punição é uma barbaridade. Semelhante doutrina, que tende a morrer pelo ridículo das suas exagerações, nunca me teve, nem ter-me-á jamais de seu lado.
(7) Como eu já o disse algures, Jouffroy foi uma espécie de Werther, um *suicida psicológico.* O caráter romântico da sua filosofia se revela até no modo por que ele compreendia a poesia lírica, isto é, como a expressão das queixas da alma humana diante do enigma do seu destino; poesia que vibra com tão melancólica monotonia nas poesias de Byron, nos versos de Lamartine (*Mélanges,* pág. 322). É a teoria filosófica do romantismo, como o fizeram, além dos dois mencionados, Leopardi, Lenau, Pushkin, Lermontov e outros; é a *Weltschmerz* proclamada a única fonte de verdadeira poesia lírica. Um poeta da escola não se exprimiria melhor.

(8) *La Révolution Religieuse*... – pág. 30. Vê-se que me refiro à escola francesa, ali florescente, antes da guerra de 1870.

(9) *Mélanges d'Histoire Religieuse*... – pág. 185.

(10) *Mélanges*... – pág. 181.

IX

O ATRASO DA FILOSOFIA ENTRE NÓS

(1872) J

O Sr. Dr. J. Soriano de Sousa tem uma pretensão opiniática incoercível: reagir contra o século e esbofetear a civilização moderna. No empenho de atingir o fim supremo de todos os seus anelos terrestres, o digno doutor tem publicado algumas obras. Enganei-me: são apenas algumas diatribes contra o estado atual da cultura humana.

Nesses escritos, onde a insipidez da forma rivaliza com o vulgarismo do fundo, e dos quais o mais recente[1] vai ser objeto do presente artigo, o honrado professor é sempre o mesmo. Quero dizer, o mesmo espírito incansável no combate das idéias dominantes; o mesmo homem consagrado, por uma espécie de voto monástico, à defesa de princípios evidentemente mortos.

É um trabalho esterilíssimo, sem dúvida, e que não deixa de ter o seu lado burlesco. Divisa-se nele alguma coisa de análogo aos santos esforços dos monges de Tebaida. Eles iam ao Nilo encher cântaros, para regar um galho de pau seco, plantado por acinte nos areais do deserto.

Semelhantemente, os livros do Dr. Soriano têm todos os caracteres de uma penitência. Envolve-os o que

quer que seja capaz de abrir o céu – atrição, contrição, desprezo absoluto das ilusões mundanas. A isto acresce o mais completo jejum de tudo que alimenta o espírito da época. Daí vem que são tão pálidos, tão magros, os pobres livros do venerável doutor.

A ciência dos nossos dias, em qualquer de suas ramificações, uma vez que ela se oponha à *Summa* de S. Tomás, não acha graça diante do filósofo. "A ignorância, diz Scherer, falando de L. Veuillot, é uma das condições do culto do passado. Se Veuillot condena a civilização e a ciência moderna, tem para isso boas razões: ele é muito ignorante".

Poderei dizê-lo? tais palavras seriam de todo aplicáveis ao Dr. Soriano, se não fosse a injustiça de emparelhá-lo, de um certo modo, com o beato francês. Este, pelo menos, possui uma língua correta e um estilo atraente.

O professor de Ginásio Pernambucano, ao que parece, crê-se destinado a uma grave missão. É fabricar no Recife o melhor contraveneno das idéias perigosas. Depois de haver-nos mimoseado com aquela compilação indigesta da filosofia de S. Tomás, cuja influência foi nula, deu-nos ultimamente o volume intitulado – *Lições de Filosofia Elementar.* Sobre este livro, impresso em bom papel e bem encadernado, venho pedir a atenção do leitor.

E antes de tudo importa saber que o livro é dedicado a S.M. o Sr. D. Pedro II, *Príncipe não só pelo sangue, pelo cetro, mas também pelas letras.* Logo aqui

o leitor desprevenido há de achar-se em presença de uma novidade.

O principado literário do Sr. D. Pedro II, até nos domínios da filosofia, a cujo estudo não consta que tenha consagrado tempo algum de sua régia vida, é coisa que geralmente ainda se ignorava. Graças, porém, ao Dr. Soriano, fica sendo, doravante, verdade adquirida, ponto de fé inabalável da ortodoxia monárquica. Além disto, bem se pode de antemão ajuizar da ordem de idéias de um homem de hoje, para quem existem *príncipes pelo sangue.*

Como quer que seja, o Dr. Soriano é de uma grande atividade. Admiro que o seu nome não se ache cercado de maior consideração. Custa mesmo a crer que o ilustre escritor não se visse ainda litografado em uma lauda do "Novo Mundo". Porquanto, este jornal, demasiado generoso, tomou o peito fazer conhecidas, do estrangeiro, a título de grandezas as nossas ninharias políticas e literárias. Mais do que ninguém, o Dr. Soriano tem direito de ser ali mencionado. Nem sei também como é possível que o Sr. Pessanha Póvoa, em sua lista de notabilidades pátrias, não se lembrasse do insigne filósofo(2).

Quando disse que admirava não ver o nome do Dr. Soriano rodeado de maior consideração, eu olvidei um fato importante. Como deixar em silêncio a carta do papa, aqui mesmo publicada, sobre o livro de que me ocupo?

Bem que Sua Majestade não tivesse tempo de lê-lo, afiançava todavia que o livro era excelente. Isto pode

fazer as delícias de um católico de lei; mas não é próprio de tranqüilizar a consciência de um autor.

Não obstante o elogio papal, indeciso e ambíguo, o mérito do livro, quero dizer, o mérito do filósofo é ainda questão aberta. Salvo se querem que a *infalibilidade* se estenda até ao ponto de santificar os maus escritos, com pena de excomunhão a quem ousar combatê-los. Devo crer que não corro este risco.

Segundo me parece, o Dr. Soriano toma por base de suas tentativas um sentimento odioso, anacrônico, anticientífico: a intolerância.

Ele julga prestar com os seus livros um certo serviço à causa da Igreja. É um engano. O sublime paradoxo evangélico da *grandeza dos pequenos* não tem cabimento no mundo intelectual. Eu me explico. A virtude, qualquer virtude, é por si mesma grande e apreciável. Fazer o bem, de qualquer modo e em qualquer escala, é sempre um mérito. Isto porém não se dá no que toca à inteligência.

Não basta escrever um, dois, três livros para conquistar o título de escritor. Não basta vir atualmente afirmar, por exemplo, que o tomismo é a verdadeira, a única filosofia, para ser considerado um espírito distinto. Eu bem sei, como se diz, que cada um, na medida de suas forças, leva a sua *pedrinha* para o edifício; mas, infelizmente, não se trata de erguer, porém de sustentar o velho templo que desaba.

Não basta, em uma palavra, lançar na circulação meia dúzia de idéias velhas, desenterradas do jazigo secular, para se merecer a nomeada de homem instruído.

Nem tampouco aproveita a quem quer que seja a insistência na defesa de uma causa perdida. Já se vê que o Dr. Soriano, com os seus escritos filosóficos não presta o menor serviço às doutrinas que professa; e, o que mais lhe deve importar, não se faz por eles notável.

O digno professor, como era de esperar, comunica aos leitores em um largo *Prefácio* o plano e o espírito de sua obra. É duro dizê-lo, mas é verdade, que logo em princípio se encontram as mais vivas provas de muita estreiteza mental.

“Naturalismo e sobrenaturalismo, diz ele, razão independente e fé humilde, tais são os termos da magna questão debatida na sociedade moderna”.

O ilustre doutor é assaz ingênuo. Ainda julga que a sociedade moderna é teatro das velhas contendas entre a razão e a fé. Não lhe chegou ainda aos ouvidos a notícia de que essa luta não tem mais senso e que “o combate acabou-se à falta de combatentes?”. Não viu um só instante que um dos termos da questão, como o digno doutor a entende, aquele mesmo sistema, a cuja conta se costumam pôr os homens que pensam, isto é, o ateísmo, está hoje tão caduco e desacreditado como a própria teologia? Quem é que cuida mais de procurar argumentos para provar a independência da razão? Seria um tolo igual aos que ainda se ocupam de mostrar com textos da Bíblia que o homem não pôde progredir sem uma revelação divina.

O Dr. Soriano está muitíssimo atrasado. Pressente-se que o seu livro é uma repetição de matéria velha e inaproveitável. Porque no meio do triunfo geral

da ciência moderna, que chegou a transformar a própria religião, até no que ela tem de mais íntimo e profundo, o seu *conceito*, a sua *idéia*; porque nesse meio ainda se levanta uma ou outra voz rouquenha para entoar *ladainhas* de convento, deve-se inferir que a luta continua? Porque no campo de batalha, depois de uma vitória, ouvem-se os ais dos moribundos e as maldições dos feridos, é concludente que a pugna persiste?

É debalde que o nosso filósofo se esforça por fazer a árvore seca da Idade Média reflorir e frutificar. Essa época morreu. Pode-se-lhe apenas aplicar o hemistíquio de Lucano sobre Pompeu: *Stat magni nominis umbra.*

Mas o Dr. Soriano não se deixa convencer. Ele tem palavras duras para os que não se curvam ante o velho S. Tomás. Lê-se à página X do seu prólogo: "Verdade é que ainda os ignorantes e bufões da ciência têm algumas chanças de mau gosto e cediças rabularias com que acometem essa filosofia que ignoram, e da qual, segundo eles, ninguém mais faz caso".

Qualquer que seja o sentimento de minha fraqueza e a convicção do pouco que valho, não me posso eximir de pertencer à categoria levantada pelo ilustre escritor. Mais de uma vez tenho dito o que penso dessa filosofia, tão elogiada por homens de um espírito mesquinho ou atrasado. Como não aceitar uma parte da honra dada pelo Dr. Soriano aos que ele chama ignorantes e bufões da ciência? Gosto pouco de andar pondo em relevo a minha pessoa, a minha *subjetividade*, como dizem os alemães.

Todavia, peço a permissão de recordar um fato. Em 1867, quando se deu um concurso para provimento da cadeira atualmente regida pelo Sr. Soriano, já me tinha, dias antes, declarado, e em um exame público, inimigo do tomismo. Não havia melhor ocasião do que essa em que fomos únicos candidatos, para o tomista convencido demonstrar que o seu antagonista era um bufão da ciência.

Não o fez, não pôde fazê-lo. O que ficou em domínio de todos, foi que ambos nós, eu então pobre acadêmico do terceiro ano e o Dr. Soriano, já conhecido até em Roma, provamos que éramos néscios, horrivelmente néscios em matéria filosófica. Destarte, arrisco-me a assegurar que a incompetência do nobre professor, para dirigir-me qualquer invectiva, é caso julgado.

Se eu tivesse alguma suposição de que o Dr. Soriano se incomoda com os meus escritos e chega a votar-me algum ódio, desistiria por certo do trabalho empreendido. Suplico-lhe pois que não me tenha rancor. O respeito das convicções alheias não consiste em julgá-las boas e verdadeiras, mas só em tê-las íntimas e sinceras. Eu penso que o honrado professor tem a mania de querer impor-nos as suas opiniões, os seus prejuízos de educação, como verdades indubitáveis e superiores a qualquer análise.

Há uma coisa sobretudo que me parece esquisita nos escritos do ilustre doutor. É o seu modo de ser religioso, é a sua *religiosidade*. Não compreendo, não me posso assimilar essa maneira de exprimir-se com

tamanha firmeza e decisão sobre os grandes objetos de nossa eterna ignorância. A metafísica dos filósofos e a teologia dos padres muito há que fizeram fiasco. Para que ainda vir debruçar-se no abismo tenebroso dos problemas insolúveis e não reconhecer enfim que a filosofia hodierna tomou outro caminho?

O Dr. Soriano crê talvez que, falando longamente sobre Deus, sua natureza e seus atributos, bem como sobre tudo que diz respeito à Igreja Católica, põe a descoberto, para se admirar, o vigor de seu senso religioso. É o maior dos enganos. Lembro-me de um belo pensamento de Frederico Schlegel: *Dieser ist ein Philosoph und wird, wie der Gesunde von der Gesundheit, nicht viel von der Religion reden, am wenigsten von seiner eignen.* (Assim como o homem são pouco fala de saúde, o verdadeiro filósofo é o que menos fala de religião e muito menos da sua própria.)

Fiquemos por enquanto aqui. No seguinte artigo entraremos em mais funda apreciação.

II

O livro do Sr. Dr. Soriano tem os defeitos comuns a todas as obras onde o autor mal se deixa lobrigar, sempre escondido por detrás de velhas autoridades. É notável que, lendo-se o volume inteiro, com dificuldade se possa descobrir o característico do escritor.

A razão provém de que o Dr. Soriano não é daqueles que pensam por sua própria conta; é um

escritor que nunca soube tomar a atitude da dúvida, porque só lhe satisfaz a atitude da submissão.

Não quero entretanto dizer que o lado subjetivo da obra nos seja completam ente oculto.

Sob o véu de algumas frases de *unção* sacerdotal, surpreende-se o homem altamente católico, cheio de apreensões teocráticas e fanáticos rancores. O fundo psíquico do autor é pouco visível; mas o que se chega a ver interessa à crítica e à ciência da alma em geral. Eis o motivo. No meio da efervescência e do bulício das idéias que surgem de dia a dia; nesta contínua dilatação dos pulmões do século, aspirando a largos sorvos os eflúvios aromáticos de jardins ignotos; quando todos cá de baixo vemos ao longe, no alto do monte, para onde caminhamos, erguerem-se brilhantes, em demanda do céu, a ciência e a consciência livres, como as duas torres da Igreja do futuro; no meio de tudo isso um homem da época, irritado contra ela, de punhos cerrados ameaçando a estrela que nos guia, não será um fenômeno digno de estudo?

Para falar sem imagens e mais a sabor do filósofo tomista: de onde provém, como explicar a anomalia de um leigo contemporâneo, que renega afoutamente o espírito hodierno e sente que o mundo inteiro não se transforme em um convento?

Bem sei que muita gente não acha dificuldade em decifrar o enigma. Em tais casos costuma-se dizer que a reação é motivada por vistas de interesse; e, destarte, compreende-se a razão da teima insensata. Eu porém não penso assim. Julgo que não é este o modo mais

próprio de ligar o fato à sua lei. Sem dúvida, o interesse é uma grande força, a cuja influência obedecem até os fenômenos da ordem intelectual. Não obstante, importa reconhecer que tudo não se explica, nem se pode por ele explicar.

A opiniaticidade do Dr. Soriano tem raízes mais profundas. Os seus escritos, é verdade, não põem em clara luz as feições brilhantes de uma viva inteligência; mas também não são unicamente produtos industriais, sujeitos à lei econômica da oferta e da procura. Antes de tudo são os frutos, bem que pecos e tardios, de uma alma de eremita, mau grado seu, atirado no vórtice do mundo.

No estilo, isto é, na ausência de estilo, na linguagem, nas idéias do honrado professor, como que se ouve o gemido surdo de um devoto, carregando o peso de sua cruz. Eu creio, pois, na sinceridade de convicções com que o Dr. Soriano escreve e publica as suas obras.

Nem ousara censurar qualquer largueza de vistas, podendo ao mesmo tempo abranger o céu e a terra, a coroa imperial e a tiara pontifícia... Quando o evangelho nos diz que o homem não vive só de pão, implicitamente admite que os interesses materiais não são de todo desprezíveis. Bem se pode escrever um livro da abundância da alma, com a mais viva dedicação a uma certa ordem de idéias, e todavia tentar, por meio dele, a solução de algum embaraço, não estritamente científico. O volume do ilustre professor do Ginásio pouco se recomenda pelo seu conteúdo. Escrito com o

dogmatismo próprio daqueles para quem a verdade está feita e dita sobre todas as coisas, não tem problemas a resolver.

O que a nós outros parece ainda questionável, é um resultado do nosso desvairamento em não querermos instruir-nos na *Summa* de S. Tomás. O nobre doutor dá indícios de quem se admira de não ver abraçada sem contestação e por todos os homens de senso aquela santa filosofia.

Para ele esta ciência não tem, sequer, uma face obscura; tudo se acha, de antemão, resolvido pelo *anjo da escola*. Em tais condições, sendo nulo o interesse dos leitores, era natural que só restasse de pé e muito saliente o interesse do autor.

A obra que começa por ser dedicada a *Sua Majestade*, acaba por ser submetida a *Sua Santidade*. Há nisto ao menos uma certa simetria. Fica portanto o livro, a despeito de ser inútil, bem apadrinhado entre o papa e o imperador, "estas duas metades de Deus", segundo a frase faiscante do poeta de *Hernani*.

O que deturpa essencialmente o volume do ilustre doutor é a falta absoluta de espírito científico. A sua filosofia tem um propósito firme: desprezar, como indignos de atenção, os achados da ciência moderna, máxime os que podem contrariar a teologia escolástica. Nota-se este fenômeno: o Dr. Soriano é um médico e está portanto habilitado para esclarecer o estudo do homem com os dados de outros estudos.

Tinha-se direito de esperar do honrado filho de Hipócrates alguma coisa nesse sentido. Completo

engano. Eu desafio a quem quer que seja para me apontar uma só linha do livro, de onde, sem outro auxílio, se possa inferir que o autor é um médico. O filósofo segue o seu caminho já trilhado pelos santos doutores, convencido da vaidade, da miséria, do nenhum valor da própria matéria e que é graduado, desde que ela não se presta a fortificar os anexins latinos da *Summa Theologica.* O Dr. Soriano, escrevendo filosofia, não quer graças com as ciências médicas. Se alguma vez se encontra com elas, é só para lançar-lhes um olhar de desdém. Leia-se, por exemplo, o final da pagina 201 do volume. É admirável que Santo Agostinho e S. Tomás sejam quem faça a despesa dos conhecimentos fisiológicos do nosso autor.

Entretanto, convém advertir que não tenho em vista fazer crer que o livro do Dr. Soriano devia estar cheio de anatomia e fisiologia. O que me parece estranhável, é que o nobre filósofo, em tais circunstâncias, não pusesse a seu serviço as descobertas, as soluções mais recentes de ciências que ele professa.

Médio e filósofo! Que feliz coincidência para escrever uma obra viva, toda penetrada do espírito do tempo, com as suas grandes conquistas, as suas vastas aspirações e altos pressentimentos!

Eu não censuraria que o Dr. Sousa se entregasse de todo aos seus estudos prediletos, com exclusão e prejuízos das matérias de seu *grau*, se estas não tivessem íntimas relações com aqueles mesmos estudos. Quero dizer – a filosofia manejada por um médico deve

se mostrar menos pobre, menos frívola e estéril do que a vemos nas mãos do nobre doutor[3].

O que primeiro nos ocorre, quando lemos uma obra de filosofia, é saber se o seu autor compenetrou-se bem do estado da ciência e deu às questões vigentes alguma solução. Por este lado quem abrir o livro do Dr. Sousa, pode estar certo de que nada encontrará. Melhor será que não o leia, porque ele não satisfaz àquela exigência.

É sabido que, nos últimos tempos, a questão filosófica mais inquietante, se não a de maior alcance, tem sido levantada sobre a própria essência e limites da filosofia. Augusto Comte e a sua escola atiraram para o meio das criações fantásticas a velha metafísica, espécie de mitologia racional, menos poética e mais obscura que a mitologia ordinária. Mesmo na Alemanha, naturalmente idealista, repercutiu algum tanto o abalo da nova doutrina. A corrente hegeliana foi um pouco retardada pela invasão do positivismo. Esta invasão é afirmada por certos fenômenos notáveis.

As obras de Büchner e Moleschott, que se fizeram apóstolos de um materialismo quase extravagante, eu não as tenho decerto como produtos imediatos dessa influência; mas ao menos é provável que, vindo depois, não deixassem de ter em vista o caminho indicado pelo famoso pensador francês.

Outros fatos acusam melhor a feição do tempo. Schiel traduz a *Lógica* de Stuart Mill, a qual se poderá chamar o *Regulamento* do sistema de Comte. Haym escreve um livro precioso sobre Hegel, onde o espírito

positivo se revela em alta escala. Assim, para ele, "*die Poesia gleichsam der Wissenschaft*" (a metafísica é a poesia da ciência). "*Grosse metaphysische Bauten können nur einem esthetisch gestimmten Geschlechte gelingen*" (Grandes construções metafísicas são o privilégio das gerações esteticamente dispostas e harmonizadas).

Eu creio que Littré não falaria sobre o assunto com mais calma e segurança. É ainda um alemão, Juliano Schmidt, que, a repeito dos destinos da filosofia em sua pátria e no mundo civilizado, se exprime em termos tais: *Die moderne Philosophie steigt von ihrem alten Isolirschemel herab und behreift die Debeutung der ubrigen Wissenschaften, von denen sie zu lernen, die selber aber zu orientiren hat...*[*] Isto importa engrandecer o domínio da ciência positiva e deixar no esquecimento sonhos e visões quiméricas, os dogmas decrépitos da pura especulação.

Ora, pois, quem di-lo-ia? – o Dr. Soriano demonstra ignorar completamente esse estado de coisas. O seu livro é de uma pobreza lastimável, pelo que toca a semelhante ponto. Ele nos diz (pág. 121) que "a palavra metafísica quer dizer *trans naturale*, extrafísica". Que grande novidade! Conta-nos mais o bom do livro a história da formação dessa palavra!

Quem abre uma nova obra, intitulada filosófica, não vai atrás de saber anedotas, porém de aprender

---

([*]) A filosofia moderna desce de sua antiga torre de marfim e compreende o sentido das outras ciências, com as quais deve aprender; mas é a ela que incumbe orientá-las... (T. do E.).

coisas mais sérias. Pela história que refere o Dr. Sousa, a respeito do nome da metafísica, poderíamos dizer-lhe: obrigado, meu senhor. Vamos à ciência; deixemo-nos de tolices.

É assim que, depois de nos regalar com etimologias, o venerável doutor acrescenta: "Como quer que seja o termo metafísica prevaleceu até hoje e designa a ciência que trata daquelas coisas que estão separadas da matéria, quer na realidade, quer por simples *precisão* do espírito". Não há dúvida: o Dr. Soriano é inteiramente baldo de senso filosófico, ele desconhece que uma proposição, como a que acabo de citar, não indica nem determina objeto algum.

"A ciência que trata daquelas coisas...". É um modo esse de falar a esmo, prodigalizando palavras e economizando idéias. "Daquelas coisas que estão separadas da matéria...". Não bastaria dizer: a ciência das coisas imateriais? Mas isto, por demasiada concisão, poderia deixar o leitor em dúvida: era mister deixá-lo em plena ignorância. Dito e feito.

Mas o que vai além do despropósito, é a ilação que o ilustre doutor julgou dever tirar das referidas palavras. Continuando (pág. 122), ele diz: "Daqui se infere a existência da metafísica". O filósofo é muito corajoso. "Daqui se infere...", de onde é que sai essa ilação? Anteriormente se tratou apenas da significação etimológica do termo, do seu modo de formação e de ser a metafísica a ciência do imaterial.

Que fatos são esses de tamanho alcance, para deles se inferir que a metafísica existe? E de mais:

ninguém ainda contestou-lhe a existência. Ao contrário, aqueles que a combatem, não se dirigem a uma sombra vã, mas a uma realidade, cuja influência julgam perigosa e anacrônica, porque já teve a sua época e hoje só deve pertencer à história.

O que se questiona, não é se a metafísica existiu ou existe; porém é saber se outrora e hoje e sempre, onde quer que ela apareça, pode ser considerada uma ciência; se ela tem um objeto certo e determinado, como as outras; em uma palavra, se ela nos instrui de alguma coisa que não é dado às outras conhecer.

O Dr. Soriano, na ignorância do estado da questão, entendeu responder a qualquer dúvida com esta simples e banal pergunta: "... se há ciências que se ocupam das coisas materiais e sensíveis, por que não haverá alguma que discorra sobre as coisas imateriais e supra-sensíveis?"

É incrível que um espírito culto lance não de soluções desta ordem e pareça ficar satisfeito. Note-se bem: a metafísica não é impugnada por motivos tirados dela mesma, por sua forma, por seu nome; porém somente por seu objeto, por seu conteúdo.

Por isso mesmo que tem a pretensão de *discorrer* sobre as coisas imateriais e supra-sensíveis, ela põe em dúvida o seu caráter científico e o valor dos seus resultados. O imaterial objetivo e concreto é ainda para muitos uma grave questão.

Como pois dar por sabida e inegável a sua existência, a fim de justificar a pobre metafísica? É uma lógica bem singular.

Eu insisto. Os adversários da pretendida ciência deduzem argumentos da própria natureza das coisas que ela tenta investigar, isto é, de sua *incognoscibilidade*. A metafísica envolve contradição porque vem a ser a ciência do *incognoscível*, do que não se pode saber, do que, de feito, não se sabe.

Não basta haver uma ciência do mundo físico, para criar-se uma outra do mundo supra-sensível. Dado mesmo que este mundo exista, como eu creio, ainda assim não fica resolvido que possamos ter dele um conhecimento adequado. E esta é a questão.

III

Poucos homens parecem tão estranhos, tão opacos e inacessíveis à vasta irradiação das idéias dominantes, quanto o honrado professor do Ginásio.

É para ver e admirar a corajosa indiferença com que ele se pronuncia em relação às questões mais sérias e mais preocupantes da época.

Está dito e provado. A obra que analiso é um livro de filosofia, onde se aprende perfeitamente, se assim posso dizê-lo, a ignorar essa matéria. E não há coisa alguma de chistoso neste modo de falar; é a expressão de uma verdade, claramente revelada em mais de um fato da mesma natureza.

Todas as obras de nossos dias, que trazem o velho cunho católico de uma benção pontifical, estando em oposição decidida à ciência contemporânea devem professar, por via de regra, a mais profunda ignorância.

É um enigma proposto aos beneméritos da Igreja: excogitar os meios de fazer o espírito humano recuar diante da grandeza de sua própria sombra, envergonhar-se de seus triunfos e volver os olhos atrás.

O Dr. Soriano tem sido infatigável em cooperar, quando pode, para pôr em prática a palavra da esfinge. Eu lastimo que ele não disponha de maiores recursos, que não possa entrar na luta com mais vigor de talento. Ter-se-ia, pelo menos, um espetáculo mais interessante: o de uma inteligência real que se esforça por encurtar-se a si mesma, a fim de caber no quadro estreito de doutrinas convencionais.

E com efeito não é raro vê-lo em espíritos notáveis. Quem não sente, por exemplo, ante os escritos de um Balmès, um como que esforço de águia que tentasse esconder-se na velha abóbada dos templos arruinados e fazer sua a habitação dos mochos?

Mas o nosso filósofo está longe de maravilhar-nos por esse lado. Não deixa de causar uma certa impressão e pôr em movimento a curiosidade pública o fato extraordinário de ser o digno doutor de quem poder-se-ia esperar uma outra ordem de idéias, o campeão titulado de já usadas tolices escolásticas. Todavia, não é lá muito para lamentar a falta de seu concurso na defesa do terreno por nós outros ocupado.

Para não alongar demasiado esta apreciação ao livro do Dr. Sousa, vou concluir pelo exame de mais um dos dois pontos importantes e aos quais ele não deu sequer uma aparência de solução plausível. Quero falar, de preferência, da teoria da indução.

A *elementaridade*, com que, talvez por excesso de modéstia, se qualifica a obra do ilustre professor, não o salva da censura de tratar tão pobremente um dos mais vastos assuntos da filosofia moderna.

Quem consagrou não poucas páginas a velhas futilidades que não têm mais sentido nem valor algum, quem tanto se ocupou de *ontologia*, falou de *ente* e *essência*, de *ato puro* e *ato misto*, não era muito que se estendesse um pouco mais a respeito da indução.

O Dr. Soriano revelou não conhecer o fundo e o alcance da questão. E oxalá que tudo fosse isso. Ele mostrou ainda mais que não sabe raciocinar, mesmo sobre coisas para as quais já existem, por assim dizer, argumentos feitos e armazenados.

Tratando de indução, o filósofo pergunta se o raciocínio dedutivo e o indutivo serão essencialmente distintos; se o silogismo diferirá radicalmente da indução. E depois de referir alguns caracteres, por onde há quem responda afirmativamente, assim se exprime: "Mas se bem considerarmos, veremos que a diferença daqueles dois processos está mais na forma do que na essência. Porquanto é certo que o silogismo, *sendo um processo geral de raciocinar*, nenhum raciocínio pode ficar fora dele".

Eu creio que o leitor, por si mesmo, antes de observar-lho, já descobriu o vício radical, o mísero ilogismo dessas frases.

Procura-se saber se o silogismo difere da indução ou se de algum modo identifica-se com ela; o que vale o mesmo que averiguar se qualquer deles constitui um

processo geral de raciocínio que possa abranger o outro. Eis que o nobre professor decide que não difere, isto é, afirma que o silogismo constitui um processo geral, porque é certo que o silogismo, sendo um processo geral de raciocínio, nenhum pode ficar fora dele[(4)].

Bem se pode lamentar que o Dr. Sousa não tivesse aprendido nos livros de sua predileção as regras mais sabidas da lógica rotineira. Deveria poupar-me o trabalho de fazer aqui notar-lhe um erro pueril.

Mas vamos ao fundo. A indução é aí definida – *a operação mental pela qual atribuímos a uma espécie o que constantemente temos observado nos indivíduos ou atribuímos ao gênero o que temos constantemente observado nas espécies que lhe são subordinadas.*

Será isto exato?

Ficará por este modo bem determinado o que seja a indução? Terá o Dr. Sousa bastante docilidade para admitir comigo que a sua definição é pobre e quase nada esclarece?

Custa pouco demonstrá-lo.

Não bastava dizer que a indução consiste em atribuir-se a uma espécie o que se observa constantemente nos indivíduos. Era mister acrescentar que isto se dava, quer na espécie *natural*, quer na espécie *factícia*, distinção que não se depreende daquelas palavras citadas.

A faculdade pela qual atribuo, por exemplo, a todos os animais o sentir e o viver, é a mesma que me leva a entrar em qualquer hotel de uma cidade estranha

para tomar uma refeição, porque creio que todos devem tê-la.

Ora, a espécie *hotel* não é da mesma natureza da espécie *animal*; e todavia é uma só faculdade que me fornece aquele juízo sobre ambas. Em qualquer estação de via férrea espera-se um trem à hora certa, com quase a mesma confiança com que se aguarda o nascer do sol. Em ambos os casos há indução, porque há crença na repetição de um fenômeno constante. E a que ordem de *espécies* pertence o vapor?

Era para exigir do Dr. Soriano mais desembaraço, maior jogo de conhecimentos na desenvolução dessa matéria. Poderá crer-se que ele ignore até aquilo que tem sido dito por seus irmãos em S. Tomás? Quem não sabe que o Padre Gratry escreveu uma *Lógica* e nela se ocupou da indução com muita largueza, posto eu com alguns notáveis disparates?

Parecia justo que o nosso filósofo levantasse e buscasse resolver os problemas respectivos. Nada disto. Para o honrado doutor não há dúvidas nem sombras que perturbem a marcha do seu pensamento. Como que vive engolfado na eterna claridade de uma lâmpada celeste, exatamente posta a prumo sobre a sua cabeça calma e refletida.

Entretanto, se espíritos profundos encaram hoje a indução como coisa que muito interessava à filosofia das ciências, com que direito o nosso professor, escrevendo uma obra do gênero, limita-se a dizer-nos pouco mais do que nada?

Se é certo, como está escrito, que o silogismo não difere da indução; que esta, ao contrário, lhe é redutível; pois que aquele se baseia em princípios, em juízos mais ou menos universais; como é que se adquirem tais juízos? Em sua formação já não há um processo indutivo? E neste caso, não se parece girar em um círculo vicioso?

Que nos diz a tal respeito o Dr. Soriano? Absolutamente nada. A velha teoria de *verdades primeiras, conceitos racionais* e outras frases místicas, de que V. Cousin e seus apêndices encheram os ouvidos de uma geração descuidosa, não vem mais a propósito. Está desacreditada. Faz-se pois necessário descer ao interior do assunto e procurar melhores razões, É justamente o que devera ter feito o grave doutor para dar-nos alguma coisa de novo e não massar o seu leitor com antigualhas banais.

No silogismo há sempre um meio, diz o Dr. Soriano, na indução falta esse meio.

Dê-se que seja assim. Mas esse meio deve ser um juízo e este juízo, mais ou menos geral, sai fora da experiência direta e entra sempre no quadro de uma indução. Sirva de prova a maneira por que o autor quer demonstrar que num raciocínio indutivo vai envolto um silogismo, deste modo formulável:

“A experiência mostra que estas e aquelas qualidades observadas nos indivíduos não procedem do acaso, mas sim da natureza específica dos mesmos, a qual é comum aos indivíduos da mesma espécie, ainda não observados; ora, as leis da natureza são constantes

ou as causas físicas são fatais em produzir seus efeitos; logo, os outros indivíduos da mesma natureza sem dúvida hão de ter as mesmas qualidades que têm os que observamos".

A premissa intermediária – "as leis da natureza são constantes" – é um juízo universal; como foi ele formado? Crer na constância das leis naturais é induzir; e esta indução ainda supõe uma outra, que é a crença na existência dessas leis. A que é pois que se deve conferir a anterioridade, ao silogismo ou à indução? Nem se diga que aquela crença é um fato espontâneo e congênito ao espírito humano.

O assombro que primitivamente o homem experimenta diante dos fenômenos naturais é a viva prova de que ele não tem com a idéia deles nenhuma noção da harmonia das coisas. Pelo contrário, a primeira impressão que experimenta é a impressão da desordem manifestada em tudo que percebe e observa. Quanto tempo não foi preciso para que o conceito de lei se aplicasse aos fatos da natureza?

"A experiência mostra que estas e aquelas qualidades observadas nos indivíduos não procedem do acaso ou de uma propriedade individual, mas sim da natureza específica dos mesmos". Completo engano. A natureza específica dos seres, como objeto de conhecimento, sobrepuja a experiência, e é um produto indutivo.

O filósofo ilude-se. Desde que formamos delas o juízo de não procederem do acaso porém do próprio fundo das coisas, tais e tais qualidades percebidas, a

experiência abre caminho e cede o passo a uma nova operação intelectual.

Mais ainda: "... a qual é comum aos outros indivíduos da mesma espécie, ainda não observados". Que profunda confusão! Caiu em cheio. Como sabemos nós que os indivíduos não observados são de natureza comum aos que temos visto, senão por indução? A que pois se reduz a identidade das duas formas e a preponderância do silogismo?

Se por um lado parece desculpável que o Dr. Soriano tenha errado naquilo em que escritores de alta esfera ainda se revelam meio confusos e pouco adiantados, não deixa de espantar, por outro lado, a insuficiência, a caduquice de suas idéias, quando ele tinha para melhor sustentar-se os largos detalhes e vastas discussões relativas ao objeto.

Não compreendo que alguém, e sobretudo na época presente, venha dizer ao público: eu sou filósofo, e, para justificar tão ousada pretensão, não tenha duas palavras vivas, duas idéias novas, que fiquem fulgurando na memória do leitor.

Ainda é mais estranhável que se aventem questões importantes, mostrando-se ignorar o seu imenso alcance atual, nem ao menos dando-se conta do que há de controvérsia a respeito.

Eu já falei na obra do Padre Gratry. É uma lógica *mística*, de ímpetos poéticos e velhas declamações contra a filosofia e os filósofos. Contudo, nela existe muita notícia útil e de que bem pudera aproveitar-se o

Dr. Soriano, para dar à sua obra uma cor mais agradável.

Falei do Padre Gratry, por ser um autor muito conhecido. Entretanto, é mister não esquecer que há mais de um livro notável, onde se encontra semelhante questão em estado de ser apreciada e compreendida. Basta mencionar o bem pensado opúsculo de E. L. Apelt, filósofo alemão, e unicamente consagrado à matéria particular da indução(5).

O mesmo Gratry parece lisonjear-se de estar de acordo com esse autor; e não obstante, depois da leitura de ambos, achar-se-á que há no fundo da doutrina mais divergência do que harmonia, e é evidente que o filósofo francês não se dedignou de pedir inspiração ao sábio de além Reno. E não se infira daqui, por qualquer modo, que a citada obra germânica não tenha para mim o menor defeito. Eu a considero ainda maculada pelo prejuízo do *apriorismo*.

O escritor diz no prólogo que Leibnitz foi quem abriu à filosofia alemã o caminho da especulação racionalista, e a *força que o seu gênio tem exercido sobre o espírito e o pensamento filosófico racional, Kant mesmo não pôde destruir com a sua crítica da razão ("... die Denkweise der deutschen Nation ausübt hat selbst Kant durch seine Kriutik der Vernunft nach nicht zu berechen vermocht".)*

Parece-me que o autor é uma grande prova da exatidão de suas palavras. Como quer que seja, a luta existe, assaz renhida e muitíssimo fecunda, no domínio da filosofia. Mas o Dr. Soriano desconhece tudo isto. Já

não digo que para ele foi em vão que Stuart Mill escreveu seu célebre *System of Logic*. Esta obra, que é sem dúvida o produto mais significativo desse elevado espírito e encerra o que de mais forte e original se tem escrito sobre tal questão, não é de natureza a ser saboreada pelo nosso filósofo.

O extraordinário é que para o ilustre professor seja ainda em vão que Charles de Rémusat, entre outros, escrevesse também um livro interessante e no qual se adquirem proveitosos ensinos do objeto de que se trata. Disse – extraordinário – porque é um livro de geral conhecimento e quase familiar aos alunos e *dilettanti* de filosofia(6).

Deixo de lado tudo que ainda aqui pudera alegar quanto à ignorância do Dr. Soriano em relação à história, mesmo contemporânea, do problema que nos ocupa. Não acho também cabível tornar aqui patentes as minhas vistas pessoais e tratar de destruir uma para substitui-la por outra teoria. Compreendo o meu papel: quero a ele limitar-me. Nem por isso desisto da ambição que nutro de escrever um artigo especial sobre a indução e os filósofos que têm ultimamente procurado elucidá-la(7).

Valia a pena que o Dr. José Soriano tivesse tomado mais ao sério esse capítulo da lógica. Uma definição que nos desse, bem clara e compreensiva, já seria um mérito louvável. Porém nem isso. A indução vai mais longe do que se supõe. A vida humana, a vida espiritual, é quase toda feita de crenças, quase toda baseada em induções. A nossa própria existência, da

qual, segundo a maioria dos filósofos, temos um conhecimento direto e imediato por meio da consciência, é objeto de indução.

Em um momento dado, eu sei diretamente que existo; mas não é esse instante rápido, imperceptível, que me fornece todos os juízos relativos à minha existência. Fora do momento passageiro, atualíssimo, em que me sinto viver, nada posso de mim mesmo afirmar, senão induzindo. Enlarguecei o quadro desta idéia e vós vereis desaparecer o pretendido valor do *cogito, ergo sum*, como base da psicologia.

Não admira que não se tenha dado sempre ao estudo da indução a merecida importância. A razão é simples. Como espirituosamente diz Macaulay, se são precisas boas induções para fazer um par de sapatos, não o são decerto para fazer um silogismo. Daí o descuido e a facilidade de errar, nesse sentido.

Não é de pouca monta uma questão de tal natureza que interessa à vida inteira, sob todas as suas relações. A queda dos prejuízos, a destruição dos velhos erros, o assento da moral e da política em melhores fundamentos – quem diria? – estão à espera de uma exata teoria da indução. E seja dito entre parêntesis: se os nossos escritores de direito público e jornalistas do dia soubessem um pouco mais a filosofia das ciências sociais, como se lhes aplica o método indutivo, não andariam repetindo, a cada passo, mil tolices sobre a Inglaterra e outras tantas sobre os Estados Unidos.

Eu sei que para escrever um artigo de crítica, a sabor de alguns leitores, que aliás não fazem honra, é

preciso descer à análise das palavras, abrir o *dicionário*, mostrar que o autor comete galicismos, neologismos, cinqüenta outras asneiras em – *ismo*, não sendo assim, para eles não há crítica. Penso diversamente. O que mais importa fazer conhecido, quando se analisa qualquer obra, é o seu espírito, é a tendência dominante. Foi o processo que segui na apreciação do livro do Dr. Sousa.

É um livro sem vida, que não encerra uma só coisa aproveitável. Feliz o autor que escrevendo um grosso volume, pode ver, depois de passar pela prova da leitura pública, uma idéia sua, eu digo uma só, de pé sobre as ruínas de tudo mais. Assim acontece nos países cultos aos escritores de maior consideração. Verdade é que entre nós tornar-se-ia isto bem difícil.

Os produtos intelectuais são aqui sempre tidos como bons e sem defeito algum, salvo este ou aquele que de antemão se julga ruim, pelo fato do autor não ser muito simpático e não cair em qualquer extremo: ou andar com o *credo* na boca, ouvindo missa todos os dias, ou viver à *boêmia pelos cafés e restaurantes,* falando de poesias e romances. E, pois, do livro do nosso filósofo nada resta: tudo vai-se com o tempo.

Ele não trouxe um óbolo, sequer, para o cofre, ainda tão vazio, de nossa literatura[8].

NOTAS DO AUTOR

(1) *Lições de Filosofia Elementar,* pelo Dr. José Soriano de Sousa.

(2) Refiro-me à obrinha *Os Heróis da Arte*. Não obsta que fosse destinada ao elogio de artistas. Nela aparecem nomes de pessoas que não o são e, mais ainda, que não têm relação com a coisa.
Quem nos dera que tudo fosse isso! É sensível que, quando a arrogância dos Srs. Ramalho e Eça de Queirós nos vestiu de trajos ridículos, em quadros traçados pela mão de dois exagerados, viesse o Sr. Póvoa prestar-lhes um *documento*. Esse moço, que é tido como literato brasileiro, sob a proteção e as vistas do Sr. Porto Alegre, que é ainda mais do que isso, acaba de escrever em Lisboa um complexo de frioleiras. A propósito de dois notáveis artistas nossos, o escritor sem critério entendeu dever dizer os maiores disparates. Entre outros, diz, por exemplo, que Carlos Gomes é para a música o que foi Maomé para a religião. Dá-se mais claro dislate? Isto exprime coisa alguma, senão que o escrito é insensato? Diz ainda que Roger Bacon e Descartes foram reformadores do método. É um erro de três séculos e meio; devia dizer Francisco Bacon.
Diz mais que Ptolomeu amesquinha Mário, que Cícero envergonha Hermógenes... Que é isto? Quem foi esse Mário amesquinhado por Ptolomeu? Quem é esse Hermógenes envergonhado por Cícero?
É mister ser idiota para não indignar-se diante de coisas tais. O Brasil é atacado como néscio e sem espírito: eis que lá mesmo, onde o ataque se dá, um moço brasileiro não trepida em sair ao público, para revelar a mais chata estolidez; e isto com ares de *inspirado cantos das pátrias glórias!* Que saboroso *pratinho* não deve ser para os Eças e Ortigões a produção do Sr. Pessanha?
O jovem escritor sabe das coisas e di-las por um modo que provoca o riso. Por exemplo, este pedaço, a respeito do autor do *Guarani*: "Vem da nossa pátria a notícia de que o governo inglês o encarregou de escrever uma opereta que será uma epopéia, cujo assunto é Cromwell, isto é, a vida de um gentil-homem *rebelde*..."
Tal notícia, enviada do Brasil para Portugal, é muito interessante. Não seria bem ridículo se o Sr. Póvoa, que está em Lisboa, nos dissesse: "Acabo de receber dos

meus amigos do Brasil um rico presente de vinho do Porto?" Ou se aqui no Recife alguém fosse mimoseado por um amigo de Pajeú de Flores, com *mantas de carne-seca e latas de sardinha?* Pois não há diferença entre isto e a notícia de que fala o jovem escritor.

Peço desculpa ao Dr. Sociano de haver deturpado o artigo sobre o seu *santo* livro com esta longa nota a respeito das puerilidades do Sr. Pessanha. Aos amigos e companheiros deste peço também que não me tenham em conta de pessimista.

É minha convicção que muito mal nos vai fazendo esse *sistema de elogio mútuo* do qual são vítimas laureadas os Pessanhas e outros iguais.

(3) Esta ordem de idéias pede uma nota. Porque amo a filosofia, eu invejo as condições *científicas*, reais ou presumidas, do Dr. Soriano. Um médico filósofo é coisa mais tolerável aos olhos da gente *sensata* do que um bacharel em direito.

Parece que este só deve se ocupar do que diz respeito ao *Corpus Juris.* Se ousa um instante olhar por cima dos muros destas velhas e hediondas prisões, chamadas Correia Teles, Lobão, Gouveia Pinto etc., ai dele, que vai ser punido por tamanho desatino! O menos que lhe podem fazer, é considerá-lo uma espécie de renegado da nobre ciência do *jus in re* e *jus ad rem*, com todo o seu acompanhamento de *embargos, arestos* e *agravos,* expressões duras e bárbaras, que estão para a linguagem culta dos tempos atuais, como o velho *xenxém* para a moeda de ouro corrente.

Como quer que seja, a verdade é que o pobre bacharel limitado aos seus chamados conhecimentos *jurídicos*, sabe menos das necessidades e tendências do mundo moderno, sente menos a infinitude dos progressos humanos, do que pode ver de céu azul um preso através das grades do calabouço. E o que há de mais interessante, é que bem poucos conhecem a estreiteza do terreno em que pisam.

Muitos entendem que o ponto culminante da sabedoria está em discriminar os efeitos da *apelação*, em falar do

devolutivo e no *imperativo* etc., etc., e outras quejandas questiúnculas forenses. Todos os homens que pensam, todas as cabeças bem formadas têm o seu – *to be or not to be* – os seus máximos problema que absorvem sua meditação. O bacharel igualmente deve tê-los. Quais são eles? Se o leitor inteligente pertence à classe, há de ter-se encontrado alguma vez com colegas, aliás cercados de nomeada, os quais em conversação, tomando de repente um certo ar de profundeza, lhe tenham interpelado: *Doutor, você o que pensa sobre este ponto?* E quando é de esperar que o ponto seja uma questão do século, uma questão política ou social, religiosa ou filosófica, eis que o nobre interpelante continua: *o agravo de petição é cabível em tal caso ou é o de instrumento?* etc. São desta natureza os problemas inquietantes do espírito de uma classe de homens cultos! E note-se que propor tais questões só é dado aos hábeis, estudiosos, que querem fazer carreira na magistratura, ou ter um nome ilustre na advocacia. Quem não andar muito em dia, leva *quinau*. Confesso que tenho levado bastantes. Nem é para menos ver-me abarbado em assuntos semelhantes: *esta apelação deve ser recebida em um só ou em ambos os efeitos? Tal coisa é fato ou direito?* O que bem se parece com brinquedos de meninos: *curro, curro, eu entro; com quantos? sapatinho de judeu, qual de riba, qual de baixo.*
Confio que os velhos advogados, cuja ciência está provada, não se julgarão ofendidos. Eles sabem por instinto a quem é que me dirijo.
Eu quisera saber que motivos tem para crer-se superior aos rábulas um bacharel que só sabe tratar de demandas ante o Sr. Juiz do Cível e o Sr. Juiz do Comércio. Alguns ficam logo tão cheios de si, que se fazem distinguir por certo *chiado* na expressão, dando a todos os plurais uma desinência em *x*: os *princípiox,os direitox, os embargox...*
Ah! pobre classe, para quem não é um dos menores defeitos o contar-me em seu seio! Verdade é que não sou dos mais inditosos. Porém não tenho vocação para o

negócio. E por isso dizia eu que tinha inveja das condições científicas do Dr. Sousa.
Dele ao menos não dir-se-á que tem jeito para a filosofia, que pode tornar-se notável na ciência; mas na chicana não corre parelhas com este ou aquele.
E a propósito, lembro-me de um fato. Em certo círculo, onde por acaso estava um sertanejo, falava-se dos homens mais salientes da época, e dizia-se que Victor Hugo era um dos maiores vultos, um gênio extraordinário, uma cabeça estupenda... – *Mas não é capaz,* grita o campônio, *não é capaz de tocar o baiana, na viola, como Chiquinho, meu primo.*
Ora, pois, *mutatis mutandis,* há perfeita analogia: *sabe filosofia, mas não sabe chicana; é um grande poeta, mas não toca viola...*
É preciso que nos convençamos desta verdade: a balança da justiça virou balança de joalheiro, mais própria de pesar ouro do que direitos; não é pois nas suas conchinhas que se podem pesar os grandes cérebros.
Ter boa cabeça para propor e vencer *demandas,* acudindo com toda a diligência aos *prazos fatais,* ideando *meios* de torcer o pescoço da pobre lei, e pô-la de rasto para trás etc... é um mérito, sem dúvida; porém de pouca monta.
Não se diz também que esta ou aquela pessoa tem *boa cabeça* para fazer *pipocas bem estraladas?* Estre mundo é assim: há gente para quem Homero mesmo perderia o esplendor de sua glória, se chegasse a descobrir que o autor da *Ilíada* freqüentara uma escola de sapateiro e nunca teve jeito sequer para arranjar umas alpercatas; há, com efeito, homens desse pensar.
Entre os vôos da água e as largas passadas do camelo não hesitam em preferir a majestade do quadrúpede, porque em última análise este leva no costado uma porção do *necessário* e do *útil,* alguma coisa que faz parte da grande bagagem da vida.
Sobre o que vou finalmente dizer, eu chamo a atenção dos homens graves. Duas coisas existem no Brasil que precisam escrever a *crítica de si mesmas,* reconhecer os seus defeitos, a fim de dar-lhes remédio. São elas o

liberalismo e o *bacharelato*. Sem isso, correm o risco de se nulificar. Pelo lado que me toca, irei fazendo o que puder.
Peço de novo desculpa ao Dr. Soriano por esta nota que parece uma extravagância.

(4) *Obra citada*,pág. 60. Reforcemos a demonstração do erro com um exemplo. Agita-se a seguinte questão: O *beato* de batina difere do *beato* de casaca? ou a batina é a forma geral que compreende as duas classes? Pela lógica do Dr. Soriano poderá se responder que não há diferença, porque o hábito *talar* é a forma genérica de todos os *beatos*. E não seria um horrível paralogismo?
Não sei como é possível que este senhor tenha pretensões a filósofo.

(5) *Die Theorie der Induction* – Leipzig, 1854.

(6) *Bacon, sa vie, son temps etc.* – págs. 307 a 373.

(7) Este, bem como outros artigos, já escritos ou planejados, forma, há muito, o quadro de um livro que pretendo publicar, Os poucos amigos que me honram e que sabem da validade do meu projeto, devem ter já sentido alguma impaciência, por não verem logo executado o que tenho prometido.
Venho agora confessar-lhes o que, mais do que outro qualquer obstáculo, me tem demorado por tanto tempo. É um medo irresistível que de mim se apodera, ao considerar nos maus resultados práticos que o meu livro pode trazer. Com efeito, neste *culto e instruído* país escrever qualquer obra de crítica, onde não se diz, *verbi gratia*, que o Conselheiro Zacarias é tão sábio como Guizot, tão orador como Royer-Collard, tão publicista como Robert von Mohl etc., etc., e que *seria um grande rival dos estadistas ingleses*, se não fosse (vede o motivo”) *se não fosse a Constituição* (que disparate!) e já houve quem o dissesse; escrever qualquer obra de crítica, onde não se diz que o Conselheiro Otaviano é um escritor *mimoso* (ainda que dele não se conheça escrito algum de importância), é um poeta magnífico (ainda que quase não tenha poesias), é um jornalista de

pulso (ainda que nos seus melhores tempos só tenha escrito ligeiros folhetins e bagatelas literárias); e o mesmo para com Alencar, Macedo, Taunay e Machado de Assis; mas, ao contrário, publicar um livro, bom ou mau, em que se tem coragem de exigir dessas e outras notabilidades os títulos de sua nomeada; publicar um livro, em que não há reservas pessoais, quero dizer, adulações a pessoa alguma, e que, devendo conter muitos erros, não deixa por isso de encerrar muita coisa nova e estranha aos *sábios* da terra... dar à luz um livro tal, é negócio de fazer hesitar.

Nem eu estou criando fantasmas. Basta lembrar o seguinte fato. No ano passado publiquei em *O Americano* uma série de artigos em que tratei de analisar o espírito de uma obra famosa sobre a natureza e os limites do poder moderador.

Posto que não tivesse então concluído o meu trabalho, tenho convicção de haver demonstrado exuberantemente o disparatado da questão e a franqueza de argumentos de todos que têm a mania de suscitá-la.

Era uma coisa simples. Entretanto, é triste dizê-lo; mas é verdade, que tanto bastou para se me ter na conta de um *orgulhoso, áspero e intratável,* que nega a inteligência do ilustrado Sr. Zacarias e outros vultos proeminentes do país...

Nós sabemos que Guizot, por exemplo, com toda a sua grandeza intelectual, não escapou à crítica rigorosa de escritores que lhe descobriram até erros de gramática. Aos olhos de um Taine as reputações de Maine de Biran, Cousin, Jouffroy, não pareceram muito respeitáveis, para ele deixar de fustigá-los e lançar-lhes o ridículo.

Quem já se lembrou de qualificou de *orgulhoso insensato* aquilo que é apenas uma prova de independência no modo de pensar? Verdade é que não sou Taine; mas também as pessoas, que têm feito o objeto de minha crítica, não são Jouffroy nem Guizot. Não há mesmo proporção a estabelecer. Quer do fundo dos vales, quer do alto das montanhas, quando se encaram as estrelas, não há meio de comparação; em ambas as posições a distância é sempre incomensurável.

Vejam, pois, se não tenha razão para possuir-me de algum receio. E todavia, sou um pouco rebelde; em vez de modificar, por conveniência, as minhas opiniões, sinto-me obrigado a revê-las e aprofundá-las. O resultado é que estou mais firme no juízo formado a respeito de *certas cabeças* de nossa terra, pelo lado da instrução e cultura. Podem considerar-me o que quiserem: não me demovem do propósito encetado.
É com efeito para admirar: quem não acha que o Brasil tem tanta ciência como a Alemanha; que os brasileiros são todos gênios superiores, desde D. Pedro II, o primeiro *testa coroada* do mundo, até Carlos Gomes, o primeiro *compositor do universo:* quem não fiz que nada temos a invejar em matéria de ilustraçoes e inteligências fecundas, fica amaldiçoado e tido na conta de tolo, quando não de malvado. É preciso acabar com este porco e miserável *chauvinismo*.
Quanto a mim, declaro que estou na liça, e dela não sairei sem que me provem que ando errado e muito errado em meus juízos. Que outra idéia posso formar de um país dito civilizado, onde se leva um ano e mais, sem que se veja sair à luz um livro notável, uma obra instrutiva, uma coisa que venha aumentar o nosso parco patrimônio intelectual?
Seja como for, o certo é que os fatos depõem contra a louca presunção de sermos um povo culto. A minha questão não é que este ou aquele indivíduo me aplauda; não gosto disso. O eu fim é andar às claras comigo mesmo. E também não se trata de saber se vivo longe ou perto do centro da civilização, se moro na cidade ou na roça. O que se faz preciso mostrar, é se ando em dia com as idéias correntes, se o que digo e o que escrevo, está ou não impregnado do espírito do tempo, tal qual ele sopra em mundos superiores ao nosso obscuro mundo. Fora deste terreno, não aceito observações, por me parecerem ineptas e estólidas.

(8) Muito literato da terra tem de ficar admirado de ver classificar, como literárias, obras de filosofia. Para certa gente, aliás de nomeada, só é literatura verso e

romance, e por uma estranha confusão julga-se que poeta e literato são sinônimos. Não há maior despropósito.
Literatura, no sentido amplo, no sentido atual, é sinônimo de *vida espiritual:* é uma estatística aprofundada de todas as produções intelectuais de um país, em uma época dada, ciência, filosofia, poesia, teatro, romance e até música e pintura.
Assim se compreende na Alemanha, onde os livros ou tratados de literatura nos dão a conhecer não só Goethe e Schiller, como Kant e Hegel, não só Freytag e Stifter, como Strauss e Baur, não só Beethoven e Mozart, como Cornelius (pintor) etc., etc.
Vê-se, pois, como é vastíssimo o quadro literário. No Brasil, ao contrário, ser literato é fazer versos, romances ou dramas de qualquer quilate que eles sejam...
Qualquer moço que não sabe história, porque, diz ele, em seu tempo não se dava no Colégio das Artes; que não sabe filosofia, porque nunca teve gosto pelo Charma; que não avança uma palavra sobre a crítica religiosa, porque é católico de lei; que não sabe mesmo pronunciar-se com desembaraço a respeito das concepções musicais, porque é negócio estranho ao seu mister e ao muito poderá repetir que Carlos Gomes deitou abaixo todos os *maestros* etc., esse moço, assim bem cultivado, tem coragem de dizer que só sabe e só gosta de literatura...
É horrível!

X

SOBRE A FILOSOFIA DO INCONSCIENTE[1]

(1874) *L*

Não posso pressupor que meus leitores tenham conhecimento de Eduard von Hartmann. Se outras figuras mais acessíveis aos nossos meios de observação, se estrelas menos longínquas vão sendo continuamente despercebidas, como imaginar que o autor da *Filosofia do Inconsciente* esteja ao alcance, já não digo do público em geral, porém dos próprios literatos da terra? Mencionar que Hartmann é um célebre filósofo alemão dos nossos dias, ainda moço e esperançoso, seria dizer nada; e não obstante, já era um grande serviço prestado a muitos professores de filosofia, que todos desconhecem-no, e poderiam tomá-lo, salvo maior dislate, por algum filósofo inglês do século passado.

Posto que pareça, não exagero, não altero, nem numa vírgula, a objetividade dos fatos. Na verdade que é a filosofia entre nós? Simplesmente o nome de um preparatório, que a lei diz ser preciso para se fazer o curso de certos estudos superiores. Fora disto, ninguém há que se interesse, que tome ao serio qualquer esforço de aplicação e cultura filosófica. O ensino dessa disciplina, público ou particular, é uma coisa mísera, e frívola em sua miséria. Um exemplo basta para

confirmá-lo; mas este é decisivo: por que título se distingue o lente de filosofia do Colégio de Pedro II? Sob que forma já se manifestou a sua ciência? Quem sabe como ele pensa? Indubitavelmente estas perguntas e suas respostas põem a descoberto, de modo irremediável, uma das faces negras do nosso estado de mendicidade espiritual.

Mas vamos ao assunto, do qual me desviei por amor de um rápido lance de olhos sobre defeitos pátrios. Minha cantiga velha, que nunca esqueço, que sempre me apraz entoar. Dir-se-ia que todos os meus escritos têm uma introdução obrigada: fazer sensível, deixar pintado nas quatro paredes do nosso isolamento, com cores cada vez mais vivas, o papel triste que representamos, pelo lado literário, em presença do mundo civilizado. O Brasil padece de uma espécie de prisão de cérebro: tem peçonha no miolo. É preciso sujeitar-se à dolorosa operação da crítica de si mesmo, do desapego, do desdém, e até do asco de si mesmo, a fim de conseguir uma cura radical.

A filosofia de Eduard von Hartmann é uma evolução do schopenhauerismo. Eu sei que, me exprimindo assim, corro o risco de não ser compreendido. Quem ignora a existência do fruto, por que meios saberia da existência da árvore que o produz? Mas não há remédio: é preciso ir adiante, sem embargo destas pequenas dificuldades.

Foi lendo uma vez a *Introdução à Filosofia de Hegel*, do italiano Vera, que eu tive o primeiro encontro com o nome do filósofo Artur Schopenhauer. Ainda hoje

sinto o maus efeito da impressão então recebida. Foi uma impressão cômica, provocada pela habilidade, que distingue o fanático hegeliano em prender sempre uma tira de ridículo na casaca dos seus adversários. Reconheço a injustiça com que ele tratou a Schopenhauer; e, todavia, não sei que motivo oculto ainda me afugenta de travar mais íntimas relações com o famoso *Budha* da Alemanha, como o chama Johannes Scherr. Tal o ressábio que me ficou da primeira bebida.

A teoria desse pensador entra na série do desenvolvimento kantesco. Bem como Fries, bem como Herbart, bem como quase todos os filósofos alemães posteriores ao grande gênio de Königsberg, Schopenhauer não tinha a pretensão de ser um adversário, mas o verdadeiro interprete por Kuno Fischer, entre os discípulos do velho crítico da razão, é digno de nota, e torna compreensível o juízo de Hermann Hettner, fazendo aplicação de um dito a respeito de Lessing: voltar a Kant é progredir.

Não é aqui o lugar de expor ao público, nem mesmo um pequeno quadro da filosofia de Schopenhauer. Para formar-se uma idéia de sua metafísica, e ocorrer destarte às exigências do momento, algumas palavras bastam.

Sob a expressão vontade ele subsumiu a natureza inteira. Atração mecânica, afinidade química, impulso orgânico, a tudo isto, sem distinção, o filósofo intitula *vontade de viver*. Objetam porém que, à semelhança de Hegel, em cujo sistema a idéia tem uma significação estranha, fora do modo de pensar comum, Schopenhauer

desnorteou o conceito da vontade, prestando-lhe um sentido anômalo e um alcance exagerado. Julgo entretanto fútil esta objeção, porque repousa sobre o equívoco, e importa um raciocínio que tem o defeito de provar demais. Inquestionavelmente: querendo-se cotejar pelo dicionário a compreensão das palavras, nos diversos sistemas filosóficos, não são somente Hegel e Schopenhauer que se deixam convencer de violência feita à linguagem usual. Neste século, com exceção do pobre espiritualismo francês, todos os grandes filósofos, mais ou menos, se têm afastado do trilho vulgar, em semelhante ponto. Se na doutrina do autor de *Welt als Wille und Vorstellung* a vontade representa um papel novo e inteiramente oosto à intuição dominante, não há razão para muito espanto, desde que se mostram algures vários outros termos e conceitos, cujo valor ordinário a filosofia altera, quando de todo não acaba e destrói. A *vontade* de Schopenhauer não é decerto aquela a que estamos habituados, já pelo uso da língua, já pelo ensino da velha psicologia. Mas também o *Deus*, a *alma*, o *espírito*, de que nos falam outros filósofos, tidos em conta de mais sensatos, serão os mesmos que se acham no catecismo, e existem no dicionário? Repito, pois, que a objeção pretendida é uma futilidade.

Afirmei que von Hartmann provinha de Schopenhauer. Sem o deste realmente mal se concebe o sistema daquele. Todavia, seria errôneo supor que entre von Hartmann e o seu antecedente histórico somente dá-se a proporção comum entre discípulo e mestre. É uma descendência filosófica, onde se pode notar alguma

coisa de análogo à descendência darwínica do cisne, por exemplo, que saiu do ganso. O shopenhauerismo é uma metafísica da vontade, a quem exclusivamente o filósofo confere o primado universal. Como porém na natureza a vontade opera de uma maneira cega, isto é, sem consciência, e a idéia não aparece para conhecer a sua imbecilidade, senão muito depois, imaginou von Hartmann fazer do *inconsciente* o objeto de uma filosofia. E com efeito ergueu sobre este plano um verdadeiro monumento do gênero.

Entretanto, o que nos deve mais interessar não é o lado puramente especulativo do sistema, porém aquele que se aproxima da vida e do destino humano, o seu lado prático, se assim podemos dizer; numa palavra, é o pessimismo do filósofo, em relação ao que ele mesmo chama a *irracionalidade da vontade e a miséria da existência.*

Ao invés de alguns críticos de hartmann, para os quais a sua intuição pessimística é o que há de mais estranho e inteiramente rejeitável na grande obra citada, eu penso que essa parte é justamente a que encerra maior porção de verdades, cruéis e amargas, sem dúvida, porém sempre verdades. Bem fundada me parece, neste sentido, a opinião de Haeckel, que por sua vez adota a de um certo crítico anônimo da *Filosofia do Inconsciente:* como todo, como sistema metafísico, o trabalho de Hartmann não se sustenta em frente de uma análise rigorosa. Há completa desarmonia de vistas e desproporção ente as partes; o que aliás não obsta que a obra esteja saturada de germes de pensamentos

naturalisticamente preciosos e ricos de conseqüências. Para mim, porém, o que há de incontestável a tal respeito, é que o *pessimismo* do célebre militar filósofo[(2)] não encontra, como tem encontrado tão renhida oposição, senão porque ele desfaz as nossas mais caras ilusões, inclusive as doçuras do amor e o próprio encanto da ciência e da virtude. Assim é só por este lado, que considero o lado brilhante do *hartmannismo* que tenho que explanar-me em algumas páginas de estudo e meditação...[M]

NOTAS DO AUTOR

(1) *Philosophie des Unbewussten* – por Eduard von Hartmann.

(2) Hartmann é um oficial que deixou, por motivos de doença, a vida militar, e entregou-se então aos estudos filosóficos.

PARTE II

PERÍODO FINAL EM ESCADA:
FASE DO ROMPIMENTO COM O POSITIVISMO
(1875/1882)

I

DEVE A METAFÍSICA SER CONSIDERADA MORTA?

(1875) [N]

I

A questão de saber se a metafísica deva ou não ser considerada como exausta e morta, sem dúvida, se não completamente ao programa, pelo menos aos limites desta pequena folha.

Pedimos, todavia, respeitosamente, ao público a permissão de apresentá-la ao círculo de nossos leitores e contribuir com algum esforço para a sua solução.

Antes de mais nada, merece reparo como os espíritos em nosso país se portam no que diz respeito a semelhante indagação. O que melhor e mais acertado se pode afirmar no assunto é que o ponto de vista filosófico do nosso pretenso mundo científico é caduco e sem o mínimo préstimo. Não resta a mais leve dúvida que até as estrelas de primeira grandeza, os mais afamados pensadores e escritores da terra se distinguem pela sua fé implícita no velho Deus da teologia e da Igreja. Nada sabem de sério do desenvolvimento da vida intelectual do tempo presente e ousam falar de tudo, de

filosofia, de religião, de literatura, de ciência, e do que falam fazem grande alarde.

Uma coisa, porém, urge observar e é que com essa enorme ignorância correm emparelhados o orgulho e o desprezo pelos mais notáveis feitos científicos estrangeiros, notadamente alemães.

É isto suficiente para caracterizar, de um lado, a deplorável condição em que nos achamos, e, por outro, justificar o interesse que tomamos em responder à pergunta proposta. Se em nossos dias nenhum homem verdadeiramente culto deve ignorar que o dogmatismo da metafísica moderna foi abalado por Hume, cuja implacável crítica coube a Kant concluir em mais largas proposições e com mais considerável profundeza, há de causar admiração o grande espanto que tão triviais verdades ainda despertam entre nós.

Certo, antes que Augusto Comte, o fundador do positivismo na França, expelisse o *absoluto* para a região das quimeras, já Hume havia derrocado o edifício metafísico: - *Turrim in praecipit stantem, summisque sub astra eductam tectis*... – Desde esse tempo, conforme assevera Hermann Hettner, ficou universalmente assentado ser o grande feito intelectual do célebre filósofo de uma das fases mais valorosas do pensar humano. Foi, em verdade, a dúvida do genial filósofo escocês acerca da validade dos juízos sintéticos em geral, que veio a se tornar o estímulo e a fonte das profundas pesquisas de Kant; e este mesmo declarara, sem rebuço, que a crítica de Hume é que primeiro o despertara de seu sono dogmático; São, com efeito,

profundamente penetrantes as fortes palavras, como que talhadas em mármore, com que o terrível céptico inglês fechou seu *Ensaio sobre o Espírito Humano.* Ele diz: - "Quando, convictos da doutrina aqui ensinada, penetramos numa biblioteca, que destruição devemos causar? Tomemos um livro de *teologia* ou de *metafísica* e perguntemos: contém investigações sobre grandezas e números? Não. Contém o resultado de experiências acerca de fatos e realidades existentes? Não. Jogue-se então o livro ao fogo, porque não poderá conter nada além de sofisticarias e mistificações". – Profunda e belamente dito.

Desde o momento em que semelhantes verdades foram impunemente pronunciadas, a metafísica deixou de poder ser considerada como pertencente ao grupo das ciências, quer quando fala do supersensível ou da essência das coisas, quer quando se pronuncia racionalmente sobre a substância da alma, a origem do mundo, a existência e os atributos da Divindade.

Toda a filosofia até o aparecimento de Kant, como ensina Schopenhauer, não passou de um sonho estéril de falsidades e servilismo intelectual, do qual os novos tempos só se libertaram pelo grado partido da *Crítica da Razão Pura.*

E cremos não estar em erro, proferindo a crença de que não teria Kant atingido o seu desenvolvimento, se não fora o influxo de Hume.

Distinguem-se no período pré-crítico do sistema kantesco dois estádios: no primeiro, esteve o grande filósofo sob o influxo da filosofia escolástica alemã: no

segundo, sob a influência céptica. Foram principalmente Wolf, Locke e Hume que indicaram os marcos capitais por onde Kant teve de passar antes de descobrir os seus próprios.

Destarte, se reuniram nele todas as energias e esforços de seus predecessores. A parte de Hume tinha de ser a mais considerável e duradoura. Somente depois do genial escocês poderia vir um Kant: a estrada estava aberta, mas só ele a poderia verdadeiramente alargar.[O]

II

A máxima de que as investigações metafísicas são estéreis em resultados e de que é perda completa de tempo ocupar o espírito com elas, está em favor entre numerosas pessoas que se gabam de possuir o senso comum, e nós ouvimo-la às vezes enunciar por autoridades eminentes, como se sua conseqüência lógica, a supressão desse gênero de estudos, tivesse a força de uma obrigação moral.

Neste caso, contudo, como noutros análogos, aqueles que promulgam as leis parecem esquecer que um legislador prudente deve tomar em consideração não só se o que ordena é coisa que se deva desejar, como ainda se é possível que se lhe obedeça. Porquanto, se a última questão é resolvida negativamente, não valeria certamente a pena agitar a primeira.

Tal é, efetivamente, a grande força da resposta a dar a todos aqueles que bem quiseram fazer da metafísica um artigo de puro contrabando espiritual.

Que seja para desejar, ou não, o impor um direito proibitivo sobre as especulações filosóficas, é absolutamente impossível impedir-lhes a importação no espírito humano. E é assaz curioso notar que aqueles que proclamam com maiores brados abster-se dessas mercadorias são, ao mesmo tempo e em grande escala, consumidores inconscientes de uma ou de outra de suas inúmeras falsificações ou imitações e arremedos. Com a boca cheia de broa grosseira, terrivelmente indigesta, tão de seu gosto, prorrompem em invectivas contra o pão comum. Em verdade, o tentame de alimentar a inteligência humana com um regime estreme de metafísica é pouco mais ou menos tão feliz quanto o de certos pios orientais que pretendiam sustentar o corpo sem destruir vida alguma. Todos conhecem a anedota do micrógrafo sem contemplação que destruiu a paz de espírito de um desses doces fanáticos, mostrando-lhe os animais que pululam numa gota de água com a qual, na cândida inocência de sua alma, ele matava a sede; e o adorador confiante do senso comum pode expor-se a receber um abalo do mesmo gênero quando o vidro de aumento da lógica rigorosa revela os germes, se não as formas já adultas, de postulados essencialmente, fatalmente metafísicos que fervilham entre as idéias mais positivas e até as mais terra-a-terra.

Aconselha-se aí de ordinário ao estudante sério, para o arrancar aos fogos fátuos que brotam dos pântanos da literatura e da teologia, que se refugie no terreno firme das ciências físicas.

Mas o peixe legendário que pulou da frigideira ao fogo, não era mais tolamente aconselhado do que o homem que busca um santuário contra a perseguição metafísica entre as paredes do observatório ou do laboratório. Diz-se que a metafísica deve seu nome ao fato de que, nas obras de Aristóteles, tratam-se das questões da filosofia pura imediatamente depois das da física. Se isto é verdade, esta coincidência simboliza com felicidade as relações essenciais das coisas, porquanto a especulação metafísica segue de tão perto a teoria física quanto os negros cuidados seguem seu cavaleiro.

Basta mencionar as concepções fundamentais e realmente indispensáveis da filosofia natural que tratam dos átomos e das forças, ou as da atração considerada como ação que se exerce em distância, ou as da energia potencial, ou as antinomias de um vácuo ou não vácuo, para lembrar o fundo metafísico da física e da química, ao passo que, no tocante às ciências biológicas, o caso ainda é mais grave. Que é um indivíduo entre as plantas e os animais inferiores? Os gêneros e as espécies são realidades, ou abstrações? Há uma coisa que se chama força vital? Ou este nome denota apenas uma relíquia de velho fetichismo metafísico? A teoria das causas finais é legítima ou ilegítima? Eis aí alguns dos assuntos metafísicos sugeridos pelo mais elementar estudo dos fatos biológicos.

Não é tudo: pode-se dizer, sem medo de errar, que as raízes de cada sistema de metafísica repousam no fundo dos fatos da fisiologia. Ninguém pode contestar

que os órgãos e as funções da sensação sejam tanto da esfera do fisiologista quanto o são os órgãos e funções do movimento, ou os da digestão; e, todavia, é impossível adquirir até o conhecimento dos rudimentos da fisiologia da sensação sem ser levado diretamente a um dos mais fundamentais de todos os problemas metafísicos. Com efeito, as operações sensitivas têm sido desde tempos imemoriais o campo de batalha dos filósofos[P].

II

O PARTIDO DA REAÇÃO EM NOSSA LITERATURA

(1879) [Q]

I

Nos dois primeiros números da "Revista Brasileira" lê-se um trabalho de crítica tendo por título "Uma Renovação Literária Entre Nós", e do qual é o autor o Dr. A. H. de Sousa Bandeira Filho,[R] filósofo pernambucano, que atualmente floresce na corte imperial do Sr. D. Pedro II. O seu conteúdo é uma análise, que não me antecipo em qualificar, do interessante livro do Dr. Sílvio Romero – *A Filosofia no Brasil.* Nesse escrito, que em rigor não é um escrito, porém um ato, não decerto à maneira dos escritos atos equivalentes a batalhas, daqueles que faziam o orgulho de Guerrazzi, mas um de mesquinha origem psicológica, um ato de rancor e de vingança mal disfarçada; nesse escrito, digo, assim concebido e executado, coube-me também em partilha uma boa porção do castigo infligido. Como uma espécie de *socius delicti,* de cúmplice obrigado do crime literário de Romero, eu fui igualmente conduzido ao suplício e martirizado a

capricho, posto que com as honras devidas a um *talento vasto*, a um *estudo profundo e ilustração variada*, segundo consta e está para ler-se no respectivo auto.

Sob uma falsa aparência de objetividade histórica e imperturbável serenidade de espírito, sem deixar mesmo entrever, na defesa da sua causa, a mínima emoção de sincero *pathos*, que é, na bela expressão de Rudolf Gottschall, a consonância das grandes almas, em que o pensamento torna-se paixão, e a paixão pensamento, o ilustre crítico filósofo realizou, com todos os recursos do seu despeito, o plano que se traçara de uma desforra completa, e tanto mais completa quanto melhor e mais hipocritamente dissimulada. Com efeito é muito e muito visível a chamada segunda intenção, a penumbra, por assim fizer, da idéia do moço crítico: mostrar ao público legente que ele, o Dr. Sousa Bandeira Filho, o *philosophus laureatus*, conhecido do imperador, diante de quem já uma vez provara achar-se *au courant* das novidades filosóficas da Alemanha, como expositor dos expositores da velha doutrina de Krause, *Gran traduttor dei traduttor d'Omero,* tinha direito a um lugar distinto no livro do escritor sergipano, cujo procedimento a seu respeito ainda mais avoluma-se de injustiça, ao ponderar-se que ele julgou dignos de uma análise séria e detalhada a espíritos de ordem muito inferior. E para melhor acentuar a iniqüidade, de que foi vítima, tratou então o ilustre queixoso de esclarecer ainda uma vez o que lhe parece ir se tornando, mau grado seu, enigmático e obscuro, *scillicet*, que a filosofia é o seu forte, que ele se acha em

dia com as grandes questões do tempo, que pagou todos os *atrasados*, e nada resta aos pretendidos iniciadores de uma nova intuição literária, que, em suma, feitas as contas, se há aí quem deva um ao outro, somos nós que lhe devemos; somos nós, os parvos consumidores de alemão, a quem releva, por conseguinte, aconselhar e advertir que... "não basta ler Haeckel para ter o direito de ser arrogante"... *Hinc omnis pendet Lucilius:* eis toda a crítica do Sr. Dr. Bandeira.

Não há exageração. Se não é isso exatamente o que está escrito, é isso, ao certo, o que se compreende, o que se lê entre as linhas do artigo de que me ocupo. O nobre crítico, é verdade, esforçou-se, quanto pôde, por não deixar ver o fio vermelho do seu tecido, por ocultar o verdadeiro motivo, que o determinara a pegar da pena. Mas este diabólico instrumento tem suas leviandades comprometedoras; não poucas vezes, com um traço põe a descoberto o segredo do escritor. Foi justamente o que se deu com o nosso filósofo.

Posto que adiante da floresta, não se vejam bem as arvores, todavia é fácil ao leitor imparcial e conhecedor dos *precedentes*, destacar do escrito do Sr. Dr. Bandeira um período de poucas palavras, que oferece a justa medida da disposição do seu espírito, quando quis fazer a crítica de Sílvio Romero. Depois de reproduzir, como ele diz, *com a maior sinceridade* o resultado que obteve o autor da *Filosofia na Brasil* pelo estudo das idéias manifestadas na imprensa, depois de citar os nomes e produções de todos aqueles que Sílvio

submeteu à sua análise, o Dr. Bandeira tira do íntimo esta observação, que soa como um grito:

"Deixou de considerar alguns trabalhos publicados, por serem tão insignificantes, que viriam manchar de todo as páginas do seu livro".

Bem se vê: isto é um *mistum compositum* de sentimentos diversos, que se põe a serviço da vaidade mortificada; é a expressão de uma queixa, de uma censura, de um espanto por grave injustiça, a que falta somente o complemento de um ou dois pontos de admiração; e quer dizer, pouco mais ou menos o seguinte:

"Deixou de tratar dos meus escritos, deixou de apreciar devidamente a minha personalidade!!..."

Se não é isto, não sei o que seja. Aqui não cabem dois sentidos; é um só: a preocupação que o Dr. Bandeira tinha de si mesmo; e esta foi a musa que o inspirou. Tanto basta para caracterizar o seu artigo da *Revista*.

Mas eu quero pôr de parte este processo psicológico de sondar a intenção alheia. O honrado moço poderia objetar-me que ninguém me nomeou seu grande inquisidor. Quero crer, portanto, que ele não seja, no caso em questão, um escritor animado, como se supõe, de sentimentos pouco louváveis, mas um espírito superior, que não cede a palavra a suas paixões, que fala somente em nome dos seus princípios, que tudo esquece e perdoa pelo amor de sua ciência querida. Admitida esta hipótese, que pode ser gratuita, porém não é absurda, cumpre-me encarar mais de perto o seu escrito,

e ver então que sinais aí se deparam, atestadores do trabalho consciente de uma inteligência culta e habilitada para o mister que se propôs.

II

O moço crítico inicia o seu artigo por uma série de considerações, que não são de todo sem interesse, principalmente para quem, como o autor destas linhas, ainda conserva o mau costume de clamar a miúdo contra o estado de penúria da nossa vida intelectual. Ele começa por anunciar-nos uma novidade consoladora, uma coisa extraordinária, de que eu ao menos não tivera até hoje o menor conhecimento; e tal convicção vai se gerando em todos; nenhum brasileiro faz mistério de que o desenvolvimento nacional tem sido demasiado vagaroso, e bem cego será aquele que depois de fazer o inventário de nossas conquistas, achar que temos razão para orgulharmo-nos muito... Não é isto somente. Como o crítico não se limita a externar um modo de ver subjetivo, como não fala por si só, mas por todos que não são *cegos*, e destarte o seu *Nós*, à semelhança do célebre *Wir* da *nova fé*, que tanto deu que fazer aos adversários de Strauss, exprime a idéia de uma *ecclesia militans*, de uma comunhão de brasileiros convictos e bem inteirados da doença da pátria, ele ainda nos assegura que... "a confissão é geral e sincera; nos próprios documentos oficiais encontra-se de tal sorte carregado o quadro da pobreza do nosso país e da

improficuidade dos esforços empregados, que um ânimo menos forte impressiona-se facilmente”.

Resistindo à tentação, que em regra ainda é inseparável de todo espírito pensante, no atual estado de desenvolvimento da razão humana, de que a razão brasileira não é um dos melhores exemplares, à maligna tentação de sondar a origem, de inquirir a causa das coisas, o Dr. Sousa Bandeira declara não penetrar nesse domínio. Para ele não vale a pena... “entrar no exame das recriminações com que os partidos políticos atribuem-se mutuamente a culpa do empobrecimento do Brasil, da sua penúria literária, e da decadência da indústria, no comércio, na lavoura, e em todos os ramos da atividade nacional”. O que lhe parece urgente é estudar os meios de vencer as dificuldades *que se nos antolham;* e a nossa maior infelicidade, segundo sua opinião, que neste ponto não peca por singular, está em perdermos o tempo com discussões bizantinas... “Esperamos tudo do governo”, diz ele; e eu deixo-lhe toda a responsabilidade da estranheza de sua asserção. O egrégio crítico mora na Corte, deve bem saber dos negócios, que dão testemunho da nossa má índole política; e justamente por isso é que vemo-lo, com um desses repentes não comuns, que excedem não só a capacidade de produção, mas também a capacidade de apreensão do grande número, atingir um alvo, que outros não atingem, mais ainda, que outros não percebem, o que constitui, segundo Schopenhauer, a diferença característica entre o gênio e o talento vulgar; vemo-lo, sim, elevar-se a uma altura descortinadora de

largos horizontes, para dizer-nos em tom decisivo que... "de nada valem esforços governativos, principalmente em certas matérias, quando eles não são secundados pela iniciativa particular".

Eu não sei que o Sr. Dr. Bandeira reclama para si a prioridade da descoberta; em todo caso é certo que ninguém lhe contesta a verdade desse estribilho, do qual já se pode dizer o que se diz de qualquer *mote* popular; não tem autor conhecido. É o que cantam os passarinhos em cima dos coqueiros. Já se vê que o nosso filósofo não é dos que dedignam de repetir as idéias do vulgo. A trivialidade não lhe mete medo.

Ao concluir suas ponderações preliminares, e com resumo de seu pensamento, o ilustre crítico nos diz – e aí o dito é grave – que... "há um ponto pois em que todos estão de acordo: é o nosso atraso; fazer disso uma questão é perder tempo com banalidades". Não há dúvida, o dito é grave: um acordo geral sobre o nosso atraso!... Não desejo nada de melhor. O conhecimento da moléstia é o primeiro passo para sua cura; a consciência do erro o primeiro para a correção dele. Porém existe realmente essa unidade de vistas na diagnose do nosso mal? Já é decerto uma falta de senso consagrar papel e tinta à apreciação dos defeitos intelectuais que nos deturpam? Já posso pois chamar a atenção do honrado Sr. Punch para o seu grande nariz, ou a do Sr. Pierrot para a sua grande giba, sem correr o risco de cair no desagrado público? Posso dizer, por exemplo, que o Sr. Rio Branco e seus companheiros, como o Sr. Sinimbu e os seus, não passam de grosseiro

mecânicos políticos, de autômatos imperiais, sem incorrer no crime de demolidor das pátrias glórias? Se o acordo é geral, se a respeito do nosso apoucamento científico e literário não há mais de uma opinião, já está portanto o Dr. Bandeira, entre outros pontos, também convencido que não tem, nem sequer um vago pressentimento do que é, e em que pé se acha atualmente a filosofia? Não creio nisso.

Quando porém assim fosse, que tivéssemos com efeito entrado nesta nova fase do desenvolvimento psicológico nacional, caracterizada pelo exame, pela crítica de *nós mesmos*, não me era motivo de admiração, ver hoje pôr-se à conta de coisa banal e cediça esse lamento quotidiano, que é o meu *caeterum censeio*, do atraso do Brasil. Nem eu havia mister de semelhante fenômeno, para saber que do *absurdo* ao *trivial* medeia curta distância. Mas há aí uma ilusão, e o nosso crítico é o primeiro a mostrar-se conduzido por ela. Eu disse uma ilusão; enganei-me. Há aí uma lei, a que o Sr. Dr. Bandeira não podia deixar de obedecer. Mau grado seu, o moço escritor se sente pendido para o lado mesmo, que tanto lhe repugna, donde há de vir o renascimento desejado. Como as crianças concebem sempre um certo asco do médico a quem foi dado fazer-lhes uma operação dolorosa, inocular-lhes primeiro o pus vacínico, ele alimenta, não sei se consciente ou inconscientemente, uma aversão entranhável contra os que lhe abrimos os olhos e indicamos outro caminho a seguir, outras idéias a cultivar. Daí todo esse desdém, essa maneira vilipendiosa de exprimir-se sobre o ato dos

benfeitores, que é, como sempre foi, a primeira forma da ingratidão.

A ingratidão é uma lei de patologia social.

Por mais vulgar e corriqueiro que pareça ao Dr. Bandeira continuar-se a fazer questão do nosso mau estado de cultura intelectual, não é tanto como lhe parece. Sobre tal assunto, não há extremos em que possamos cair, pois que a pobreza lastimada já é por si só um extremo.

Não assenta em quem se pretende, como o escritor da *Revista Brasileira,* conhecedor da direção que tomam as idéias atuais, ainda afigurar-se a crítica sob o velho esquema de um poder arruinante e infecundo. O gênio da crítica assemelha-se, me muitos pontos, ao gênio da guerra: uma, como a outra, às mais das vezes, é feita por amor de si mesmo, sem fim distinto, e alheio à própria satisfação de vencer o inimigo, de abatê-lo e devastá-lo; e. todavia, que de proventos não há tirado a humanidade desses dois processos de aniquilamento, ou antes, pois que nada se aniquila, tudo se transforma, desses dois processos de transformação?... o Dr. Bandeira está iludido. Combater, destruir o mau, em qualquer de suas manifestações, é também um modo de produzir e com maior vantagem, ao certo, do que dar à luz produtos mortos... “Quem se reputa, conclui o moço escritor, quem se reputa incapaz de citar alguma coisa, não tem o direito de destruir coisa nenhuma”. Completo equívoco. Tudo tem seu mérito e sua época. *Tempus destruendi, et tempus aedificandi,* já o dissera o filósofo judeu. Demais, não é somente

edificando, porém também destruindo, que se fornece trabalho aos carreteiros.

Voltando ao ponto especial do acordom em que diz o nobre crítico estartem todos os brasileiros, no que toca ao nosso pouco adiantamento, devo observar-lhe quesao muitas as provas em contrário. Houve da sua parte até leviandade pueril em afirmar tão gratuitamente um fato que não existe. Sem levar à balança a circunstância, aliás não desprezível, de ser ainda o pequeno número dos que contestamos as pretendidas grandezas nacionais, e rimo-nos com amargura do *chauvinismo brasileiro*, um objeto de escândalo, basta ponderar que o próprio governo tem trabalhado e gasto de seu melhor para engrandecer, perante o estrangeiro, as proporções deste povo inculto e mísero. O Sr. Dr. Bandeira, que é cortesão, não devia ignorar que, por ocasião das *exposições universais* em Viena e Filadélfia, entendeu-se que o Brasil estava no caso de fazer figura saliente; e para isso despendeu-se bom dinheiro. Não ficou ainda saciada a pretensão *chauvinística* do governo de Sua Majestade. Pôs-se a preço, como é fácil de induzir, a solução deste problema: contar ao mundo civilizado que o Brasil, não só em grande e em grosso, mas até nos menores detalhes, é uma nação de primeira ordem; e o problema foi resolvido. Publicaram-se obrqs, de encomenda oficial, com o único intuito de espalhar a graciosa notícia; e como tratava-se de uma mercadoria, que havia mister de mais de um *débouché*, o governo mentiu logo em quatro línguas; a *réclame* teve simul-

taneamente uma edição quádrupla, em português, francês, inglês e alemão.

Nunca fui bastante curioso para procurar ler o que se publicou sobre o Brasil depois da *exposição* de Filadelfia; a leitura do livro escrito após a de Viena deixara-me enfastiado. Ora, na primeira destas obras é palpável o propósito refletido de glorificar a nação brasileira, ainda que à custa da verdade para embair a quem de direito. E isto mesmo foi reconhecido por um dos órgãos mais competentes da imprensa européia(1). No meio das mais sórdidas *fables convenues,* que enchem as páginas desse livro vergonhoso, deparam-se-nos assertos, como este, que dá a medida de todos: "A agricultura no Brasil vai progredindo cada vez mais rapidamente, tanto pela introdução de novos e melhores métodos e instrumentos, como também em virtude da criação de escolas, por meio de diversos estabelecimentos destinados ao seu acoroçoamento, pelo aumento das estradas, da navegação costeira, e fluvial, pelo acréscimo da população e maior número de imigrantes hábeis e industriosos". Eis aí um belo testemunho do consenso unânime sobre a nossa pobreza. Nem é somente, quanto à agricultura; no que diz respeito a *todos os ramos da atividade nacional,* o governo mandou gorjear duas oitavas acima da realidade, e converter as nossas elegias em um cântico de festa, em uma espécie de epitalâmio edênico.

O Sr. Dr. Sousa Bandeira, que pertence ao grande círculo da mentira convencional, se estivesse mais em dia com os negócios de sua alçada, deveria ainda saber

que, quando o Imperador andou de viagem pelo mundo, fizeram-se publicar, à saúde do ilustre viajante, artigos pomposos, todos escritos com a nossa tinta, nos quais é tão deslumbrante a pintura do nosso completo bem-estar, que poucos leitores estranhos, eu creio, puderam resistir à invasão do entusiasmo por um país tão ditoso. Há três anos apenas. Com que direito pois se nos diz hoje que o atraso do Brasil é questão vencida, e de tal arte, que tratar ainda de discuti-la importa repetir uma banalidade?

O corajoso escritos não me parece ter sido bem inspirado. Peço-lhe permissão para referir uma anedota da vida artística e literária, que vem aqui a propósito. No século passado, quando em Paris os salões constituíam uma força diretora do mundo intelectual, quando imperavam pelo espírito mulheres notáveis, que tinham a seu lado, segundo o dito de Voltaire um ou dois escritores como ministros, achando-se um dia a cantona Sophie Arnould a conversar com o célebre pedante Antoine Thomas, queixou-se de que o fogão e as chaminés da sua casa estavam incomodando com muita fumaça. Alguns dias depois apareceu o literato, e disse-lhe em tom solene: "Mademoiselle, acabo de entender-me com o lugar-tenente de polícia de Paris a respeito do mau estado das chaminés da cidade; falei-lhe como homem, como cidadão, como filósofo". – "Ah! meu caro senhor, acudiu Sophie Arnould, seria melhor que lhe tivesse falado como limpador de chaminé".

O nosso caso é semelhante. O Sr. Dr. Bandeira, saindo a campo contra o que ele chama uma *renovação*

literária, repreendendo, por cediças, as censuras dos *renovadores*, falou-nos também como filósofo, como crítico, e como patriota; mas ser-nos-ia preferível que nos houvesse falado simplesmente como *oficial de gabinete*, ou coisa que equivalha. Mostrar-se-ia pelo menos melhor informado da inconsciência, se não antes da negação caprichosa do abatimento nacional, que é ainda o maior embaraço com que nós outros temos a lutar.

Insisto e estendo-me tanto sobre este assunto, porque este assunto interessa-me de perto. Até contra os meus hábitos torno-me talvez um pouco prolixo, "por não ter tempo para ser conciso". Houve uma época, não me lembro onde estava e o que era então o Sr. Dr. Bandeira, houve uma época em que geralmente, unissonamente se dizia: ninguém pode contestar que o Brasil possui grandes espíritos, talentos brilhantes, capacidades reconhecidas; que já é pasmoso o seu progresso intelectual, que ele vê diante de si um futuro maravilhoso; e eu gritei como Lessing: eu sou esse *ninguém*. Caro custou-me a ousadia: Arlequim brandiu a palmatória, e vingou a pátria ultrajada.

De então para cá muita estrela tem brilhado no céu, muito moço ilustre tem largado a toga-pretexta, e no pleno gozo da primeira casaca se mostrado já familiar com Kant, a quem nunca leu, com Goethe e Schiller, a quem não conhece, com o grande número de poetas e romancistas alemães, de quem apenas ouviu a fama, enfim com toda a literatura do glorioso país, que inteiramente ignora; mas não me consta que tenha

havido uma sensível modificação da intuição dominante, ou que o pulso nacional tenha começado a bater com mais celeridade. No relógio, pelo qual se regula a nossa vida espiritual, a nação continua, se assim posso exprimir-me, a olhar de preferência para o *ponteiro dos séculos*; e, salvo uma ou outra voz que destoa do imenso tutti das sereias, a mística patriótica permanece no mesmo pé de ilusão indissipável.

Assim também o pobre escritor destas linhas não achou ainda um motivo para modificar-se. Persiste em ser o *próprio culpado da obscuridade* que o envolve, opiniático, impenitente; e a madre pátria carinhosa e boa como a madre Igreja, a bela e esperançosa pátria de cujos *imensos recursos* naturais são é lícito duvidar, posto que eles em última análise sempre se reduzam ao papel-moeda e ao empréstimo; a esta pátria, em suma, que o Dr. Bandeira tem razão de estremecer, o autor destas linhas continua a amar na mesma ordem, em que Alfred de Musset disse uma vez que podia ser esquecida a pátria de qualquer homem:

> ……………………… *Il se peut qu'on oublie*
> *Sa femme, ses amis, son chien et sa patrie.*

Não se persigne o nobre crítico diante desta heresia. "Eu não sei, dizia o autor de *Nathan der Weise*, eu não sei se é um dever sacrificar à verdade o bem-estar, a felicidade e a vida; pelo menos a disposição e firmeza de ânimo, que a coisa exige, não são qualidades que possamo-nos dar a nós mesmos. Porém sei que é um

dever, quando se quer transmitir a verdade, transmiti-la toda, como ela é, ou então guardar silêncio; dizê-la claramente, redondamente, sem enigmas, sem reservas, sem a menos desconfiança da sua força e de sua utilidade: os dons para isso precisos estão em nosso poder...” Ora, se a natureza negou-me com a *folie raisonnante,* que faz os santos, aquele *granum amentiae,* que faz os patriotas; se não sinto pela pátria aquela dedicação romana e amor desinteressado, que caracterizam lá em cima um Rio Branco, ou um Sinimbu, e um pouco mais abaixo o Dr. Sousa Bandeira, ou algum outro do mesmo tope; se já uma vez comecei a revelar ao público este meu defeito, para que mais guardar conveniências, bruxulear a verdade, e não exprimi-la logo inteira e decisiva? Pode ser que a disciplina social obrigue o homem a não se mostrar de todo e sempre sincero; mas se esta falta de sinceridade é uma virtude indispensável para quem vive na sociedade hodierna, por que razão deveriam também os nossos escritos ser sempre falsos e mentirosos, como a nossa convivência, as nossas maneiras e relações sociais?

Não encano, nem quero enganar. Apresento-me tal qual sou, ou qual me dez o meu pequeno mundo. Na direção que sigo, não há possibilidade de passar pela órbita de espíritos, como o Sr. Dr. Bandeira, que já pertence a outro sistema e obedece a outros impulsos. Sem reclamar para mim, o que seria demasiada pretensão, o privilégio da ignorância, eu tenho plena consciência do quinhão, que de direito me compete, na partilha desse mal, do qual todos padecemos, e que até

já tornou-se para nós alguma coisa de endêmico e regular, como a *papada* em Minas, a *erisipela* no Rio, e a *fidalguia* em Pernambuco. Não alardeio, não abro a todos os olhos esta minha ferida; mas também não vivo com a mão em cima dela, procurando posições para escondê-la das vistas malignas. Deste modo, ainda há pouco tempo, respondendo a um espírito, que da Alemanha dignou-se de iniciar comigo relações de amizade, se é que o Dr. Bandeira não acha inverossímil que na minha obscuridade eu tenha amigos lá fora, e se concede-me vênia para dar-lhe conta de coisas, que pouco lhe interessam, tive a coragem de dizer, entre outras, as seguintes verdades, aciduladas pela circunstância de serem expressas em bárbaro alemão: "Obwohl kein Minister oder Abgeordneter, noch darauf zugeschnitten, Abgeordneter oder Minister zu Werden, so bin ich doch, so pleonastisch es auch vielleicht klingt, ein ganz und gar unwissender Brasilianer, der dennoch nicht, wie man etwa glauben könnte, mit seinen echten National eigenscheften, dem Bildungsmangel und der Leberentzündung, stolziren darf; ein armer Teufel von Sonderling, welcher der neueren Brotwissenschaft des Kriechens den überwundenen Standpunkt des abstrakten Tyrannenhasses vorzieht, und der auch in sich die Unfähigkeit fühlt, den rühmlichen Narrentod für König u. Vaterland sterben zu Wollen, vorausgesetzt natürlich, dass letzteres nicht über eine leere Redensart, nicht uber ein Gemisch von poetischer Täuschung u. Politischer Heuchelei hinauszugehen fortfährt". O que julgo dever-se traduzir assim: ("Posto que não seja

ministro ou deputado, nem talhado pela natureza para ser deputado ou ministro, eu sou todavia, por mais pleonástica e redundante que a expressão pareça, um brasileiro ignorante, o qual, entretanto, ao invés do que se poderá crer, não faz alarde das suas legítimas qualidades nacionais, a falta de cultura e afecção hepática; um pobre diabo extravagante, que à moderna ciência da vida, à ciência prática do *andar de rastos* prefere *o ponto de vista atrasado* do ódio abstrato dos tiranos, e que também se sente incapaz de apetecer a gloriosa morte dos tolos pelo rei e pela pátria, pressuponho naturalmente que a pátria continue a não passar de uma frase oca, a não ser mais de que uma mistura de ilusão poética e hipocrisia política”).

O Dr. Bandeira compreende: a citação que acabo de fazer das próprias palavras alemãs não deixa de ter os seus longes de sabor pedantesco; mas também é certo que, destarte, não visei somente a satisfação de uma das mais urgentes necessidades do espírito humano, o gosto da aparência, a necessidade de *parecer*, segundo os tempos e os lugares, ou mais valente, ou mais rico, ou mais bonito, ou enfim mais instruído, do que realmente se é; o que constitui o pedantismo comum, aliás tão desculpável na esfera literária, quanto o é, por exemplo, na esfera comercial e econômica a emissão de notas bancárias em quantidade muito superior aos fundos existentes de precioso metal. Meu intuito foi mais avante: eu quis despertar no Dr. Bandeira uma certa inveja da coisa, e por meio deste sentimento, que pode ser um mal para o indivíduo, mas é também um fator

importante do progresso social, provocar-lhe o apetite do germanismo, e buscar atrai-lo para o nosso grêmio, posto que a sua falta, convém dizê-lo, ainda não nos seja muito sensível.

De resto, nada mais claro que a pobreza do meu espírito. Sobre o Brasil, seu monarca, suas glórias, suas riquezas naturais, seus grandes homens e outras pequeninezas, tenho minhas idéias feitas, e aliás tão simples, que resumo-las todas no dito do meu filósofo... *Et deprehendit nihil esse melius quam lactari hominem in opere suo, et hanc esse partem illius.* Já de há muito convencido da impossibilidade de dar-se aos brasileiros paixões elevadas e costumes... *enérgiques, sensibles, et inexorables pour la tyrannie et l'injustice,* como diria Srt. Just, eu não senti a mínima disposição para me *pognader,* segundo o gosto do Catão francês; porém tratei de coisas mais sérias. É velo, eu confesso, viver de ilusões e de esperanças; é belo dedicar-se todo ao bem da pátria; é belo morrer por ela – *dulce et decorum est pro patria mori;* porém mais belo ainda tratar de criar meus filhos. Não quero, entretanto, dizer com isto que eu sou dos que julgam o Brasil condenado "a uma velhice prematura, acompanhada de decrepitude medonha e dolorosa", mesmo porque, na opinião de Quetelet, a duração média da vida dos Estados é de 1460 anos; e, sendo assim, temos ainda muito que esperar, e muito mais ainda que ver; *verbi gratia,* um Dr. Bandeira ocupando altas e proveitosas posições, e um Sílvio Romero, talvez, atirado ao esquecimento...

III

Era natural que o ilustre crítico se defendesse com mãos e pés contra o livro de Romero. A leitura deste livro deve ter produzido no seu espírito uma impressão de mal-estar doentio, um fenômeno psicopático, um sentimento acabrunhador: o sentimento da própria fraqueza. Schopenhauer já tinha dito: ... "*der grösste Schmerz ist wahrgenommener Mangel au Kräften, wo man ikrer bedarf*" – (A maior das dores é a percepção da nossa falta de forças, no momento em que delas necessitamos). Nesse estado, indubitavelmente, achou-se o Dr. Bandeira diante da obra, que faz época, do moço sergipano; e assim se explica, ainda que não se desculpe, o seu procedimento.

Eu não pretendo acompanhar o jovem filósofo em todos os passos da sua expedição crítica. E tampouco imponho-me o dever de articular uma defesa em regra do livro criticado. A *exceptio ineptilibelli,* única admissível no caso, já foi deduzida em tempo e muito bem deduzida por quem de direito melhor podia fazê-lo(2). É provável que o Dr. Bandeira ainda tenha bem visível o sinal do cáustico. Mas isto não quer dizer que eu me exima de uma apreciação da crítica, nos seus pontos mais salientes, bem como do livro em questão, sem entrar, é verdade, em longos detalhes, porem reduzindo-os aos seus dados mais significativos, à sua fórmula mais geral.

Desde a primeira até a última linha do seu escrito, o Dr. Bandeira me parece ter sido vítima de um ridículo *mal entendu.* Desconecendo o caráter, o verdadeiro sentido do trabalho de Sílvio Romero, o seu primeiro desacerto foi um ato de confusão, como só pudera praticá-lo um pequeno ginasiasta; foi tomar o murmúrio do vento pelo ruído de uma cascata, uma obra de contribuição para a história do espírito brasileiro por um trabalho de exposição teórica, de exploração aventurosa e prometedora de descobertas, no domínio da filosofia. Assim, ao terminar a sua *nota inicial,* Sílvio declarou que não escondia o alvo que visava com o seu escrito: *uma renovação literária entre nós;*e no entanto, sobre estas palavras, que nada encerram de pretensioso, que traduzem apenas um anelo do autor, e não um compromisso, máxime tendo-se em vista o que ele dissera logo em princípio, que "da idéia exata do pouco que temos feito é que, na hora atual, devemos tomar novas forças em busca de um ar mais puro..." sem que porém se dedignasse de entrar também na categoria do *pouco;* sobre tais palavras, puerilmente interpretadas e recebidas como uma expectoração de criminosa vaidade, o Dr. Bandeira edificou a sua crítica. Já se vê que este escrito, do qual tudo se pode controverter e negar, exceto, que seja uma peça trivialmente medíocre, tem um vício essencial, um aleijão de nascença, que afeta de um modo cômico, e mal permite conter-se o riso. Com efeito, não conheço maior extravagância no gênero, não conheço coisa mais deslocada, nem mais extemporânea, do que o gesto magistral e autoritário do Dr. bandeira,

afirmando que Sílvio Romero... “não é capaz de dizer qual foi a *originalidade* que disse em seu livro, em de mostrar onde descreveu alguma experiência própria”. E Sílvio prometera ser *original,* no sentido comum da palavra, para fazer-se-lhe tal exigência? E o que vem a ser numa obra de história literária, a necessidade de *descrever experiências próprias?* Não há dúvida: o Dr. bandeira, como filósofo e crítico, é dotado de uma *original* ignorância. Ele pergunta qual é a originalidade que se encontra no livro de Sílvio, e não pressente que se lhe possa responder: o livro mesmo, seu método, sua tendência. Já isto vale alguma coisa no ponto de vista elevado da crítica atual do mundo culto; no que porém particularmente nos toca, nos estreitos limites do nosso horizonte, vale muito, vale tudo. Não é trabalho de pouca monta, que demande mais o talento da paciência, do que a paciência do talento escavar e revolver um terreno estéril, tido geralmente na conta de *aurífero,* para dizer-nos enfim: não existe ouro; é apenas uma camada de greda. Sem imagem, e de acordo com a opinião de um grande vulto do século XVIII: não há trabalho penoso, que seja vão, se ele tem de poupar aos outros alguma pena. Segundo todos os sinais, Sílvio Romero deve ter feito a leitura de uma porção de *inutilidades* da literatura brasileira, inclusive os meus *Ensaios;* mas é o caso de dizer: eu não li *inutilmente o inútil,* se doravante ninguém mais procura lê-lo. Quando pois não lhe fosse devido um preito de admiração pelos produtos originais da sua *mentalidade,* para servir-me ao menos uma vez na vida deste estribilho de *jargon*

positivista, dever-se-lhe-ia sem dúvida um preto de agradecimento, pelo serviço prestado ao espírito do tempo, que é sobretudo um espírito de justiça e de verdade.

Originalidade!... É pedir demasiado. Por certo o Sr. Dr. Bandeira não entrou bem no fundo deste conceito. "O *original* em uma criação do pensamento, diz Hermann Cohen, depois de uma exata análise psicológica, limita-se a um curto passo, que muitas vezes somente pela sua preponderância na marcha das idéias, ou pela inaudita direção que toma, atinge a força de reformar, ao largo e ao longo, o domínio do saber."(3) Mas mesmo assim, quantos são capazes de sair fora de casa, e avançar esse *curto passo* além do terreno conhecido? Ainda hoje é verdadeiro o que disse o grande Börne: assim como entre um milhão de homens existem ao muito mil pensadores, assim também entre mil pensadores existe apenas um original. Não é portanto, no sentir dos homens competentes, tão importante como parece aos olhos mal-educados do Dr. Bandeira, para tomar as dimensões de um autor, principalmente de crítica filosófica, a medida retórica da *euresis* ou da *inventio*, a categoria da *originalidade*. Nel Sílvio pretende ser bitolado por ela. Os que nos encarregamos de abrir caminho em nosso país à corrente do germanismo, nós outros que confessamos a pobreza nacional, no domínio das idéias, é natural que só pensemos e escrevamos *a crédito*; procurando de preferência socorrer-nos dessa brilhante Alemanha, que como dizia Taine antes da guerra de 70... "a produit

toutes les idées de notre âge historique, et pendant *um demi-siècle* encore, pedant *um siècle* peut-être, notre grande affaire sera de les repenser".

Tudo isto porém não significa, não quer significar que eu me limite a formar um *duetto,* que eu acompanhe em todos os motivos fazendo *segunda voz,* o pensamento de Sílvio Romero. Em mais de um ponto estamos desacordes, não sendo o menos saliente aquele que diz respeito, como personalidade literária, e que é talvez, sinto declará-lo, mas não dissimulo, o último reduto, onde o Dr. Bandeira não pode ser combatido. Em mais de um ponto, repto, estamos separados; e como em tal ou qual comunhão de princípios, que entre nós existe, avulta o da mais lhana despreocupação pessoal, o da mais pura sinceridade recíproca, indicarei precisamente as razões do meu desacordo (S).

O primeiro reparo, que me parece justo fazer sobre o livro em questão, é que o seu ilustre autor não se mostrou sempre fiel ao mister, que se propusera, de escrever uns *apontamentos para a história da literatura brasileira do século XIX*. Polemista valente, e como tal muito hábil em desvendar as fraquezas dos escritores, que ele examina, Sílvio Romero não foi crítico nas mesmas proporções. Ao polemista não incumbe apreciar o lado bom e aproveitável de qualquer adversário; sua missão está concluída, quando consegue tornar sensíveis os defeitos da parte adversa e atrair sobre eles o juízo severo do leitor. Não dá-se o mesmo com o crítico. Seu papel é um pouco mais grave; o que não quer dizer que seja mais sério. Mais

grave, porque mais difícil; mais difícil, porque menos autônomo, menos adstrito às inspirações do momento, ao modo de ver pessoal do escritor. A polêmica é naturalmente subjetiva; a crítica o inverso disto, e tanto, que a expressão, geralmente aceita, de *crítica objetiva* importa uma redundância, e a mais de um ouvido fino deve soar, como *juiz imparcial*, ou .... *senhora honesta*. Uma e outra, porém quando unidas em um só trabalho, pois que elas não se repugnam, assemelham-se muitas vezes àquelas duas mulheres da fábula, que arrancavam, cada qual da sua maneira, os cabelos do grisalho amante: a crítica tira os brancos, e a polêmica os pretos. O resultado, já se sabe, é a calvície completa do pobre autor sujeito a esta dupla operação.

O que eu pois bem quisera não encontrar no livro de Sílvio, era essa notável preponderância do polemista sobre o crítico. Paul Lindau disse uma vez de Juliano Schmidt, o célebre *Literarhistoriker* de Berlim, que ele parecia considerar todo espírito produtivo como seu antagonista pessoal; o que por certo constitui um senão de mau efeito no historiador literário. Seria injusto aplicar a Sílvio Romero essa medida, demasiado rigorosa, e que de fato lhe não assenta. Faltaria pelo menos um dos termos da proporção: outros tantos espíritos produtivos, com quem ele se pusesse em pessoal antagonismo. Mas é forçoso reconhecer e confessar: quem lê a *Filosofia no Brasil*, com aquele interesse que só sabem despertar as obras de talento, sente-se mais de uma vez, sem que isto porém

prejudique a admiração votada à riqueza intelectual do jovem autor, desgostosamente afetado por um certo estranho modo de crítica *retroativa*, que condena o passado com o mesmo rigor de princípios com que castiga o presente e assusta para o futuro. Procedimento este tanto mais digno de nota, quanto é evidente que ele parte de uma inteligência naturalmente inclinada a levar seus cálculos até as mínimas frações, e pesar com todo o cuidado, o que para outros é imponderável, as circunstâncias do tempo, do lugar, da educação, do ambiente político e social. É verdade que Sílvio não se propôs na confecção do seu escrito, executar um trabalho de *fisiologia da literatura*, para valer-me aqui da expressão de F. Kreyssig a respeito de G. Brandes, não se propôs mostrar o jogo e influência recíproca das funções de um organismo vivente, qual deveria ser, se tivéssemos para isso o necessário talento, a filosofia entre nós. O seu trabalho é antes um processo do que também se poderia chamar *anatomia literária*, onde o escalpelo faz a primeira figura, sempre firme e inexorável; resultando porém daí que os autores e obras, que ele sujeita à sua análise, formam, por assim dizer, e com poucas exceções, outros tantos preparados anatômicos, metidos em *espírito*, a fim de serem conservados para uma época mais esclarecida, ou enviados assim à *posterité contemporaine* da apreciação estrangeira. Mas é neste mesmo processo de *dissecação* analítica, exagerada e extemporânea, que reside o lado fraco do talentoso escritor.

NOTAS DO AUTOR

(1) "Magazin für die Literatur des Auslandes", 1874, - nº 31.

(2) "Repórter", nºs 193, 194 e 195, de 1879.

(3) Z.f. *Völkerpsychologie* – 6, pág. 240.

III

O HAECKELISMO NA ZOOLOGIA[1]

(1880) (T)

I

Eu creio já tê-lo afirmado algures: o mundo intelectual alemão é alguma coisa de semelhante ao mundo de Heráclito. Este filósofo, que foi o primeiro evolucionista, o que porém não obsta que os senhores positivistas queiram porventura também reduzi-lo a um discípulo de Comte, em cuja cabeça aliás nunca fez ninho a idéia da evolução[2], dizia, como é sabido: não se passa duas vezes o mesmo rio. Assim também se poderá dizer que na Alemanha... não se lê duas vezes a mesma obra. Lê-se a primeira vez um livro de teoria, e a segunda já se lê um livro de história. Tal é a marcha constante, a rapidez cometária do processo de criação e transformação das idéias.

Entretanto, nesse contínuo redemoinhar do espírito indagador, nessa incessante ebulição do pensamento, não é raro suceder que esta ou aquela cabeça, elevando-se acima do nível da grandeza comum, consiga de um certo modo retardar, a seu respeito, a marcha do tempo e dar a um, dois, três decênios a feição

característica de sua própria individualidade. Como exemplo, basta citar, a par dos nomes de um Strauss, ou de um Hartmann, o nome de Ernesto Haeckel.

O sábio professor da Universidade de Jena é com efeito um desses poucos, a quem tem cabido a glória de não ser arrastado pela corrente ordinária e ocupar com os seus trabalhos a atividade intelectual de uma época inteira. Há cerca de vinte anos que ele pertence, como fenômeno notável, ao mundo científico, e ainda nenhuma das suas obras, pode-se bem assegurar, perdeu a frescura da *atualidade*, o vigor das coisas vivas, que combatem pela existência, respectivamente pela luz e pela verdade. Ainda hoje os seus trabalhos dos primeiros tempos resistem à prova de fogo da crítica acérrima de adversários rouvinhosos, que não toleram de bom grado a demolição do seu velho edifício empírico pelas mãos deste revolucionário, cujas teorias, se não são outras tantas verdades, são outros tantos verdadeiros problemas, de ocupar e inquietar qualquer espírito pensante; e segundo Kuno Fischer, com quem me conformo, ... *wahre Probleme sind auch Warheit.*[*]

Mas basta de frases encomiastas, bem que muito a muito merecidas. Elogiar a Ernesto Haeckel já é coisa que deve soar aos bons ouvidos, como uma tautologia. O melhor meio de render-lhe preito é estudar as suas obras e penetrar-se do seu espírito vivificante e iluminador.

Eu sabia, e por informação do mesmo Haeckel[(3)], que entre os seus contendores da escola empírica, a par

[*] ... os verdadeiros problemas são também verdades. (T. do E.).

de Carl Clauss, Alexandre Agassiz[4], Elias Metschnkoff, e muitos outros, contava-se também Carl Semper, professor de zooloogia e anatomia comparada em Wurzburgo. O nome deste sábio não me era de todo desconhecido, e eu ansiava por travar com ele mais estreitas relações intelectuais. A ocasião para isso me foi oferecida pelo escrito supra-indicado: o *haeckelismo na zoologia.*

Mas não hesito em declará-lo: a leitura deste escrito foi-me uma dura decepção. Fantásticos e vãos foram os meus pressentimentos. Onde eu julgara encontrar a veia aurífera, encontrei apenas pouco mais que pedra e cascalho. O trabalho de Carl Semper não é digno de um sábio, e muito menos de um sábio alemão. Ainda tive este ensejo de ver confirmada a idéia de Börne: - o professor de Wurzburgo pode ser que tenha por costume *escrever ouro*, mas desta vez, força é reconhecê-lo, *falou e escreveu cobre.* Se não na parte teórica, posto que muito limitada, certamente na parte crítica do seu pequeno escrito.

Carl Semper se propõe combater o que ele designa por *haeckelismo na zoologia*. A expressão de *haeckelismo* não é criação sua, mas de Huber, outro naturalista adversário de Haeckel, com a mesma intuição de um A. Goethe, ou de um G. His, para quem o processo científico do sábio de Jena... “é um leviano brincar com os fatos, ainda mais perigoso que o velho e desacreditado brinco de palavras”. Nesta mesma atmos-fera de acanhadíssimo empirismo, onde os fatos não têm um sentido, nem se admite que se lhes dê, sob pena de

ser malsinado de dogmatismo metafísico, move-se Carl Semper. A sua idéia dirigente consiste em fazer crer que o haeckelismo, segundo a frase de His, ou a *haeckelogonia,* segundo o *espírito* do Padre Michelis[(5)], é um sistema degênere, uma aberração da ciência. Qual o motivo? É o que vamos apreciar.

Acentuemos primeiro uma coincidência digna de nota: o trabalho de Carl Semper, que é uma conferência feita em Hamburgo, tem a data de outubro de 1875, e nessa mesma data publicou Haeckel, como vê-se da respectiva dedicatória a Ernesto Baer o seu escrito – *Ziele und Wege der heutigen Entwicklungsgeschichte*, no qual apreciou agrupadamente, para batê-las de uma vez, as objeções dos seus adversários. Neste número figura, como já observei, o empirista da Wurzburgo, mas certamente por trabalhos anteriores, que aliás não me são conhecidos. É pois para sentir que o professor de Jena não pudesse, ao tempo da confecção do mencionado escrito, ter notícia da conferência de Semper e da *riqueza de argumentos,* que ela encerra, para entregar o seu autor ao mesmo destino dos três pares de antagonistas, que ele fustigou: Alexandre Goethe e Guilherme His, Agassiz e Michelis, Bastian e Alberto Wigand, todos os quais, ainda que partam de princípios, real ou aparentemente diversos, contudo se dirigem a um fim comum, que é negar à zoologia o direito de abrir novos caminhos e elevar-se a novas concepções. Carl Semper, ao certo, não seria tratado com mais doçura do que foram os seus companheiros de intuição retrógrada.

Em uma das últimas páginas da *Natürliche Schöpfungsgeschichte* encontra-se um belo pedaço, onde Haeckel caracterizou e refutou, a meu ver, uma vez por todas, os naturalistas empíricos, da família de Semper, que teimam em não transpor os limites da indução cautelosa e tímida, de qualquer passo aventuroso no terreno da hipótese, tanto quanto estéril e improfícua para a formação de um largo conceito filosófico do homem e da natureza. Ele exprime-se nestes termos: “Ao passo que um edifício de doutrina, puramente especulativo, absolutamente filosófico, que não leva em linha de conta a base indispensável dos fatos empíricos, é um castelo aéreo, que se desfaz ao menor sopro da experiência, por outro lado também um corpo de doutrina, puramente empírico, só composto de fatos, não passa de um árido montão de pedras, que nunca merecerá o nome de um edifício. Os fatos singelos, estabelecidos pela experiência, são somente as pedras, que servem para a construção, e sem aplicação do pensamento sobre elas, sem o competente liame filosófico, não pode levantar-se ciência alguma... Só por meio das mais íntimas relações e recíproca penetração de filosofia empírica é que surge o edifício inabalável da verdadeira ciência monística ou, o que é o mesmo, da ciência natural. Desta lastimável separação entre a pesquisa naturalística e a filosofia do rude empirismo, que hoje infelizmente é considerado pela maioria dos naturalistas como *ciência exata*, resultam todos aqueles singulares saltos oblíquos da inteligência, aqueles grosseiros atentados contra a lógica elementar, aquela

impotência para tirar as mais simples conclusões, que atualmente se podem encontrar em todos os caminhos da ciência natural, particularmente, porém, na zoologia e botânica... Não admira, pois, se a esses rudes empiristas permanece incompreensível a íntima e profunda verdade da *teoria da descendência*[(6)]".

Depois disto, não sei como a um espírito sério, a um sábio de merecida nomeada, ainda pode ocorrer a infeliz lembrança de dar-nos a saborear os mesmos velhos argumentos, para não dizer as mesmas banalidades, já de há muito refutadas, contra as tendências filosóficas da zoologia moderna. Dificilmente compreendo que Carl Semper pudesse capacitar-se da eficácia dos embaraços, por ele opostos à invasão da corrente *metafísica*, segundo a frase da moda, nos domínios da ciência natural. Mas ouçamo-lo, que é melhor. "A zoologia, diz ele, é uma ciência natural fundada sobre a observação; seu método é *exclusivamente* o indutivo. Como qualquer outra ciência do mesmo gênero, ela tem também seus limites *naturais e invariáveis*, que pode deslocar, protrair, porém nunca ultrapassar, se não quer perder o caráter de ciência. Estes limites são determinados pelo conteúdo dos fenômenos a explicar, pelo método e pelos meios auxiliares a seu serviço. O conteúdo da ciência zoológica são a forma material e os fenômenos vitais do corpo animal. Ele encontra seus limites, para baixo, na origem da vida orgânica, e para cima, no desenvolvimento da *psique*. Ambos não podem ser transpostos pelo zoólogo como naturalista observador[(7)]..." E assim por diante com esta mesma graça...

Eis aí entretanto mais de um daqueles saltos, mais de um daqueles ataques à lógica elementar, de que fala Haeckel. "O método da zoologia é exclusivamente indutivo..." – Mas por quê? Donde vem essa *exclusividade?...* "Ela tem os seus limites *naturais e invariáveis...*", mas não é isto mesmo que constitui o fundo da questão: se é ou não permitido ao zoólogo ir além da velha meta e entrar em domínios que os empiristas julgam estranhos ao seu mister?

O que se deve entender por limites naturais e invariáveis de uma ciência, máxime de uma ciência de observação, em cuja natureza está mesmo fundada a ausência de qualquer limite de antemão traçado, pois que ela aumenta de dia em dia o círculo da sua ação, é o que eu bem não compreendo! E muito menos que esses limites não possam ser ultrapassados, sob pena de perder a zoologia o caráter de ciência, quando é certo que o que lhe dá, como às demais ciências congêneres, o verdadeiro cunho científico, é justamente esse contínuo avançar para o desconhecido, sem um programa que determine *a priori* o resultado e o valor das observações procedidas.

Carl Semper não quer que se vá além do marco assinado à zoologia elo seu método, vem como pelo seu conteúdo, e quase que no tom de Rômulo – *Sic deinde, quicunque alius transiliet menia mea* – demite da função de zoólogo e naturalista a quem quer que ouse saltar por cima da pequena muralha. Mas é lícito perguntar: o próprio *darwinismo*, que entretanto o professor de Wurzburgo não rejeita, o darwinismo, por si só, não será

uma transposição das barreiras *naturais e inalteráveis* da ciência de Cuvier? É difícil contestá-lo. O grande reformador da biologia não subordinou-se ao *cânon* recebido, ao princípio do *mare clausum* em matéria de método e conteúdo zoológico. É sabido – e tão sabido que não me faço um mérito de repeti-lo – que foi lendo, por um feliz acaso, segundo ele mesmo se exprime, a obra de Malthus sobre a população, que Darwin sentiu nascer-lhe o pensamento da *seleção natural*. Ora, este pensamento, se não é que se pretenda tomá-lo por uma inspiração genial, no velho sentido mitológico do gênio filho dos deuses, não foi mais do que uma conclusão, e esta conclusão não foi, ao certo, *exclusivamente* indutiva; antes, porém, ela apresenta os caracteres de uma legítima dedução. A luta resultante da concorrência dos indivíduos no processo puramente econômico é transportada ao processo biológico propriamente dito, e daqui ainda por uma *successive généralisation*, como diria Whewell, o historiador da indução, transportada aos domínios, conhecidos e desconhecidos, do mundo orgânico. Neste ponto, induzida a grande lei do *strugle for life*, e admitida como pressuposto científico, era natural que se deduzisse a idéia da *seleção*. Porquanto, se na luta universal, como em toda e qualquer luta particular, sucumbem os fracos e triunfam os fortes, a conseqüência é que só aos últimos é dado, como senhores do campo, continuar no trabalho da vida; e assim, de combate em combate, vão se apurando e melhorando todas as classes de seres, que são outras tantas classes de lutadores. *Fortes creantur fortibus et*

bonis. E daí conclui-se, ainda por via de dedução, que, salvo um ou outro caso de degenerescência ou desenvolvimento falseado, tudo que existe é uma *coisa seleta*, tudo que existe *é melhor* do que tudo *que existia*. Mas eis que surge o espírito filosófico, e apoderando-se destes dados, raciocina e diz: - se o homem de hoje é *ipso facto* superior ao homem de ontem, se o homem histórico é melhor que o homem pré-histórico, não há dúvida que a humanidade, atento o seu atual estado, o incessante aperfeiçoamento dos seus atributos e o imenso espaço de tempo necessário para atingir a posição hodierna, deve ter tido uma origem muito baixa e iniciado a vida específica, o desenvolvimento antropomórfico, por um esboço grosseiro, do qual só o gorila ou outro qualquer tipo de aristocracia *simeana* nos pode dar uma idéia aproximada. Isto assentado, é pois altamente provável a descendência do homem de alguma coisa igual ou semelhante aos grandes macacos africanos e asiáticos, que aliás bem pouco distam dos ínfimos exemplares da espécie humana, tais quais se mostram hoje mesmo aos olhos de mais de um observador.

Semelhante raciocínio, que conclui dedutivamente, é tão cabível na zoologia como em outra qualquer ciência. Nem vejo razão plausível por que tal modo de concluir deva ser abandonado pelas ciências de observação como uma estéril aventura do pensamento, quando aliás é certo que não raras conquistas do espírito indagador foram feitas por meio desta arma. Outro não foi *exempli gratia*, o raciocínio de Leverrier a respeito do seu planeta. Fazendo-se, por assim dizer, a

psicologia da descoberta de Netuno, vê-se que o cálculo do astrônomo se reduz a esta operação lógica: uma vez admitida a lei newtoniana da gravitação, atenta a distância em que Urano se acha dos outros corpos conhecidos e a influência reciprocamente exercida entre eles, é dedutível que as perturbações dadas nos movimentos do mesmo Urano só podem provir de um fator estranho, que deve encontrar-se em tal ou qual região celeste; logo é, não certo, mas altamente provável que esse fator exista. E quase ao mesmo tempo que a dedução chegava a este resultado, a observação por meio de Galle, confirmava-o solenemente, descobrindo o planeta calculado. Qual é pois a diferença entre o raciocínio do astrônomo e o raciocínio do zoólogo, que de princípios admitidos deduz, como verdade probabilíssima, que neles se contém, a procedência *pitecóidica* do homem? No fundo, nenhuma. O zoólogo também calcula e diz entre si: uma vez estabelecidas as leis da evolução transformística e da seleção natural, é dedutível que o homem, em vista do seu atual estado, saiu de uma série de estados inferiores, o primeiro dos quais, na ordem ascensional e em relação aos mamíferos de primeira classe, não pode ter sido senão alguma coisa de análoga aos mais perfeitos macacos; e, pois que os fatos, em vez de desmentir, concorrem cada vez mais para tornar plausível o parentesco do homem com os *organgos, chimpanzés* e outros *catarríneos,* conhecidos, sobe de ponto a probabilidade de que ele realmente descende de avoengos *simianos*. Esta hipótese, que tanto escandaliza os empiristas e teólogos, é todavia uma

hipótese científica, tão aceitável como aquela outra. Só lhe falta uma coisa: é ser verificada pela observação. Mas isto será impossível? A que princípio lógico, a que lei da natureza, repugna tal verificação? Ninguém há que possa dizê-lo, porque também ninguém está no caso de assegurar-nos que não é dado à paleontologia e etnologia poderem um dia documentar a existência do *alali*, do *pitecantropo* de Haeckel. Aliás uma verdade pressentida pelo próprio espírito popular. O povo costuma dizer que *macaco já foi gente;* a ciência não quer mais do que redargüir convicta que... *gente já foi macaco*. E é justamente na esperança de assentar, entre outros, este ponto, que ela avança e avança sempre, desconhecendo a autoridade de quem quer que ainda hoje pretenda embargar-lhe o passo.

II

O professor de Wurzburgo não perdoa ao seu colega de Jena o impulso dado à zoologia na direção de regiões desconhecidas, em busca de uma solução para o problema capital da ciência humana. A zoologia *novíssima*, como ele a qualifica, é, a seu ver, uma degeneração da verdadeira ciência em *filosofia da natureza* ou *metafísica*, e Haeckel o fundador desta fatal direção.

Entretanto, é para lamentar que Carl Semper não se empenhasse um pouco mais em demonstrar as suas asserções. Não bastava afirmar que, nas mãos de Haeckel, a zoologia é uma metafísica, ou, antes, uma

dogmática de novo gênero, que se impõe à fé, não menos do que qualquer doutrina eclesiástica; importava, antes de tudo e mais que tudo, iniciar o leitor profano nos mistérios dessa lógica particular, pela qual às ciências de observação só é permitido tirar a soma dos fatos observados, nunca porém fazer, sequer, uma ligeira conjetura ou, por assim dizer, sacar uma hipótese por conta do futuro e do progresso científico em geral.

Mas isto é um perfeito engano. A ciência de hoje não pode, como pretendem Semper e os demais empiristas, resignar-se a ser simplesmente uma adição dos fatos. Ela é, sim, uma soma de observação e experiência, mas uma soma *potenciada* pela reflexão, ou um montão de ossos animado pelo sopro *ezequiético* do espírito filosófico. Se os dados da observação não são multiplicados pelo raciocínio, a ciência reduz-se a um mero trabalho de descrição e classificação, a um estéril processo lógico, que pode vem constituir um entretenimento para o observador, mas é de pouca ou nenhuma vantagem para a intuição do mundo. Haeckel mesmo já o disse, e com toda a razão: "Quem hoje ainda considera a história do desenvolvimento como *ciência puramente descritiva* (uma *contradictio in adjecto*), quem hoje ainda não conhece a distinção a fazer entre *saber* e *ciência*, entre *noção* e *conhecimento*, não tem direito de falar no meio dos representantes da verdadeira ciência, e mesmo na história do desenvolvimento só vai atrás de entreter a alma e os olhos, não em busca de alvos realmente científicos"(8).

E estes alvos geralmente científicos acham-se na verdade em tal altura, que eles se confundem com os alvos filosóficos, mas não desdizem do caráter da ciência. Uma zoologia, como quer Semper, unicamente encarregada de estudar, isto é, de descrever a forma material e os fenômenos vitais do corpo animal, e que portanto nada explica, nem tenta explicar, fica sendo apenas um pedaço, se assim posso exprimir-me, de fria estatística da natureza – uma coisa rude e quase sem proveito. Não valera a pena cultivar tal ciência, desde que fosse peremptoriamente decidido que não lhe compete ir além dos velhos domínios conhecidos, que só lhe é dado caminhar de dia, no pleno dia da observação empírica, nunca porém entrar pela noite, por mais clara que ela se mostre, a noite das conjeturas, dos altos pressentimentos, dos rasgos divinatórios, e quaisquer que sejam as chanças de tudo isto ser alguma vez confirmado.

Eu creio que Semper mesmo, por uma feliz inconseqüência, não está longe deste ponto de vista. Ele diz expressamente: "Uma comparação transcendental, ou uma interpretação metafísica da forma do corpo humano não tem caráter científico; mas a tentativa de explicá-la em sua atual perfeição e completo afastamento de outras, por meio de hipótese de um sucessivo proceder de mais simples formas animais, é rigorosamente zoológica, sem ser contudo metafísica..."[(9)]

Se isto porém não é um pouco semelhante ao grito do camponês alemão: *viva a república, e o nosso duque também,* confesso não saber o que seja. Essa

hipótese (*Annahme*) de uma sucessiva procedência de formas inferiores tem muito de parecido com o desenvolvimento morfológico, no sentido *haeckeliano*, e não está menos exposta ao reproche de sonho metafísico, uma vez que por tal se deve entender tudo aquilo que não é dado pela observação, nem adquirido pelo rigoroso método indutivo. E destarte bem poder-se-ia dizer que o nosso zoólogo tem de comum com os positivistas franceses – prógnos e epígonos – a mania de atacar a metafísica com o mesmo calor, com que se costuma defender um privilégio[(10)].

Eu não estou longe de adotar a opinião de A. Spir, que considera a metafísica como uma *doença espiritual*, impossível de curar-se por meio de argumentos[(11)] se bem que o mesmo Spir não se mostre de todo isento do mal diagnosticado. Mas dá-se com esta doença o mesmo que, na esfera da fisiopatologia, dá-se com as moléstias epidêmicas: a diagnose, que não é mais do que uma operação lógica, pela qual se prende o particular ao geral, perturba-se em seus cálculos, tomando muitas vezes a semelhança pela identidade, ou confundindo a relação de tempo com a relação de causa, e afinal só julga pelo esquema da *epidemia reinante*, fenômenos que com ela nada têm que ver. Bem entendido, isto sucede a médicos ignorantes, como são-no igualmente todos aqueles que andam topando a cada instante com o espectro da *metafísica* e pondo de lado, como fútil e indiscutível, mais de uma questão científica e digna de ser meditada.

Não dissimulo, nem hei mister de dissimular que o abuso da especulação desnorteia os espíritos e leva-os ao ponto de pretenderem descobrir Deus e muita coisa mais no fundo da chamada razão humana, da mesma forma que o povo crê com todo o sério ver claramente no disco da lua o cavaleiro S. Jorge. Mas este fato, que é incontestável, não dá direito a condenar-se toda e qualquer especulação, sujeitando a inteligência a uma espécie de poda, que acaba por deixá-la esterilizada e incapaz de novos rebentos. *Est modus in rebus.* A isto prevalecer, e a repelir-se como anticientífico tudo que excede a estreita medida experimental, o resultado é que a lógica mesma, com seus princípios e suas leis, não passa de uma metafísica. Pois que essas leis e esses princípios não são dados imediatos da observação, e as próprias conseqüências que se costumam tirar de tais ou quais premissas, não têm, não podem ter valor perante a ciência positiva, a qual só se nutre de fatos. Mas isto é coisa que se eleve seriamente à altura de uma questão, mesmo pequena, porém capaz de ser discutida? Certo que não. Nem o zoólogo de Wurzburgo, com todo seu empirismo, quereria ver assim entendida a sua estreita doutrina, posto que seja indubitável que a metodologia empírica, praticada com coerência, não poderia chegar a outros resultados, se a coerência se fizesse notas em maior dose nos trabalhos de escola, a que pertence Carl Semper.

Entretanto, vejamos ainda algumas outras ponderações do acanhado naturalista. “O haeckelismo, diz ele, que bem quisera fazer da zoologia uma filosofia

da natureza, carece naturalmente de uma resposta para a questão de saber-se, como foi que surgiu a vida orgânica em geral. Essa resposta deve ser dada pela *teoria do carbono;* a sua precípua asserção é que o carbono deve ser a matéria plástica, a matéria formadora de todos os corpos orgânicos, pela razão de ser encontrada em todos eles. Mas nesse ponto a teoria ignora a existência de outra hipótese, segundo a qual a vida que se expande na terra procede de germes orgânicos de outros corpos do universo, que caíram sobre ela bem antes da existência de toda e qualquer vida terrena, em uma primitiva época geológica; a teórica não apresenta uma só propriedade do carbono, capaz de explicar a forma orgânica como tal; antes esquece que a vida dos organismos não repousa na forma, que esta, pelo contrário, segundo toda verossimilhança, é um produto da vida mesma..."[12]

Eu não sou nenhum zoólogo de profissão, nem tenho, como tal, o arrojo de pisar, sem descalçar-me, o terreno sagrado da ciência alheia; mas quer-me parecer que as palavras, que acabo de citar dão somente testemunho de uma profunda e lastimável fraqueza. Bem consideradas, elas encerram pouco mais do que a repetição de uma antigualha, e esta sobremaneira fútil e banal. Antes de tudo: ... "a vida dos organismos não repousa na forma"... – Sim? – Em que santo livro está isto escrito? Carl Semper não terá a coragem de nos propor semelhante frioleira como uma novidade. Mais ainda: ... "a forma é um produto da vida mesma"... – Mas quem diz isto? Justamente os que recorrem a essa hipótese, para dar ganho de causa a uma idéia

preconcebida. E eu que pensava que o *vitalismo orgânico*, ao menos no sentido em que agora o vejo de novo mencionado, já tinha morrido de velhice!... Enganei-me. O nosso zoólogo julgou-se ainda autorizado a repetir-nos que a forma dos organismos é um resultado da vida. Mas que é a *vida?* Qual o valor dessa *incógnita,* que se nos dá como anterior e superior a toda organização? Não será aqui então o caso de dizer como Carus Sterne: - *no princípio era o carbono* – e de voltar, portanto, *nolens volens* à teoria de Haeckel? São perguntas, que aventuro, sem a mínima pretensão de competência para fazê-las; porém não posso resistir ao demônio que mas inspira, e que, se não é o demônio socrático, é certamente o demônio aristofânico, zombeteiro e escarnecedor da parvoíce dos sábios.

É uma coisa, entretanto, que me parece bem simples: - se a vida não repousa na forma, se esta não é uma condição daquela – o que equivale a dizer que não concorre de modo algum para o exercício normal das funções vitais – o resultado é que existe completa indiferença entre a morfologia e a fisiologia, ou, antes, que a morfologia não passa de uma ciência puramente nominal, um jogo artístico, um brinquedo de palavras. Mas é supérfluo acrescentar que este ponto de vista é atrasado. E não é mister grande esforço para compreender-se que a vida em geral, inclusive a própria vida psíquica, assenta em condições morfológicas, que não podem ser eliminadas sem que se dê também a eliminação da vida mesma. Se a forma pesasse tão pouco na balança da economia orgânica, seria incom-

preensível, já não digo a causa, mas simplesmente o modo, por que não só a morte se acha ligada à atrofia e hipertrofia de certos órgãos, como também a inteligência, a elevação de espírito prende-se regularmente a crânios largos, a cabeças bem conformadas e *vice-versa*. Para fazer conhecer a estupidez de Tersites, Homero lhe dá um corpo contrafeito e uma cabeça disforme, ao contrário do que pratica com seus heróis e seus deuses, a quem ele sabe dar uma configuração majestosa e imponente.

"A vida não repousa na forma" – sim, senhor; mas a forma é um suporte da vida, considerada em qualquer das suas manifestações. O célebre Börne disse uma vez que o espírito humano passaria por uma transformação monstruosa, de que não temos nem sequer um leve pressentimento, se o círculo da sua eficácia se alargasse consideravelmente. E depois do grande alemão, disse também o médico francês Réveillé-Parise que, se a divindade fizesse de repente ao homem o magnífico presente de um acréscimo de substância cerebral, espanta imaginar a que grau chegaria a inteligência humana; nem há dúvida que o nosso sistema atual de conhecimentos seria inteiramente transformado. Mas o que viria a ser um acréscimo de substância cerebral, ou mesmo um alargamento do círculo da eficácia do espírito, senão, em última análise, uma alteração de relações morfológicas no organismo humano?

A morfologia, quer como ciência das formas desenvolvidas, quer comohistoria do desenvolvimento

das formas que vão surgindo, segundo o duplo sentido haeckeliano, não está no caso – eu concordo – de dar uma explicação satisfatória do grande fenômeno da vida; porém tampouco e ainda menos se acha em tais condições a zoologia empírica de Semper e consortes. Dir-se-á que isto não é um argumento, atento a que Semper nem os outros empiristas se ocupam daquele problema. Não contesto. Mas também Haeckel nunca se propôs tão árdua tarefa, no sentido que lhe atribuem os seus adversários. Assim,k quando o zoólogo de Wurzburgo o acusa de não ter uma resposta para dar à *questão da vida* e de suprir esta lacuna com hipóteses gratuitas, chegando até, por amor da teoria, a criar um reino especial, o reino dos *protistas*, só se lhe pode redargüir com as perguntas que Haeckel mesmo dirigiu a Alexandre Goethe: "onde foi que eu afirmei uma criação dos primeiros organismos? Todo o sexto capítulo da minha – *Generelle Morphologie*- não tem por alvo banir da ciência o conceito sobrenatural *da criação*, e substitui-lo pelo conceito natural do *desenvolvimento?* Ou onde jamais fiz eu os primeiros organismos saírem de uma só vez, perfeitos e acabados, de elementos anórganos?..."

E estas perguntas seriam, a meu ver, suficientes para desbaratar mais de metade das críticas e argüições de Carl Semper, que comete em grande escala o mesmo erro de Goethe.

Não fica aí. O crítico de Haeckel ainda foi infeliz em outros pontos da sua censura. Por exemplo: ele increpa o célebre professor de Jena pelo fato – vede bem

o grave delito – pelo fato singularíssimo de tornar a estrutura da sua doutrina, com cada novo volume que publica, mais completa, mais arredondada e segura. Mas onde está o fundamento de semelhante crítica? É porventura defeso à ciência tratar de aperfeiçoar-se? Ou faz parte do seu destino nunca poder exprimir-se resoluta e confiadamente sobre os assuntos de sua competência? Não atino com os motivos de uma acusação de tal ordem.

A despeito de todos os esforços em contrário, a doutrina de Haeckel ou o *haeckelismo* – eu aceito o nome – apoderou-se dos espíritos, que não têm medo de pensar. Os ataques dos seus contendores propendem de dia em dia para cair no ridículo, do qual não os salva a sua ciência incontestável, mas também já um pouco prejudicada. Possa o valente professor de Jena continuar, ainda por muito tempo, a instruir-nos e iluminar-nos.

NOTAS DO AUTOR

(1) *Der Haeckelismus in der Zoologie* – von Carl Semper.

(2) Quando muito, parece que só teve idéia de uma evolução já feita, por meio dos *três estados;* concepção esta, que não foi propriamente sua, que já tinha sido bem comum de filósofos escoceses do século XVIII, e que entretanto não passa de uma reminiscência teológica da virtude do número *três*. *Est enim ternarius numerus perfectissimus.* As *três* virtudes teologais, os *três* inimigos da alma, os *três* reis magos, os *três* dias de Jonas no ventre da baleia, e outros muitos *ternos*, que a religião ensina, são todos saídos da mesma fonte que a

Santíssima Trindade, irmãos mais velhos dos *três poderes* de Montesquieu, e dos celebérrimos *três estados*, os quais ainda uma vez confirmam o dito de um padre da Igreja: *In trinitate robur;* e isto, porque, segundo ele, *omnes bonae res... sunt tres.*

(3) *Ziele und Wege der heutigen Entwickelungsgeschichte*, 1875 – pág. 10.

(4) Os críticos do dia não exultem de me prender em flagrante delito de inexatidão, por entenderem que eu dou o nome de Alexandre a quem se chamava Luís. O Agassiz a que me refiro, não é o velho, mais ou menos conhecido entre nós, que cantou, em paga da boa hospitalidade, algumas das nossas pátrias maravilhas, porém seu filho, mais sábio do que ele, sobre cujos aqüestos científicos o bom Luís exerceu com toda habilidade o direito de usufruto; uma das muitas razões, por que Haeckel chamou a este... *o mais genial e mais ativo cavalheiro de indústria em todos os domínios da ciência natural.*

(5) *Haeckelogonie. Ein akademischer Protest gegen Haeckels Antropogenie.* Von Dr. Fr. Michelis, Professor der Philosophie. Bonn, 1875. Este Sr. Michelis é o velho católico antivaticanista, que gastou papel e tinta em demonstrar que o papa não é infalíuvel, como pudera gastá-los em outros tempos, para provar que "ovo não é peixe" ou que "caboclo é gente".

(6) *Natürliche Schöpfungsgeschiche*, pág. 640 e 641. Fünfte Auflage.

(7) *Der Haeckelismus...* – pág. 21.

(8) *Ziele und Wege...* – pág. 4.

(9) *Der Haeckelismus...* - pág. 17.

(10) É realmente singular: os positivistas fazem uma guerra de morte ao transcendentalismo, e todavia não

cansam de repetir a todo propósito as expressões cabalísticas de *mentalidade*, *evolução* (por eles mal entendida), *lei dos três estados*, *sociolatria* e outros muitos estribilhos da seita!...

(11) *Denken und Wirklichkeit* – I, 6.

(12) *Der Haeckelismus...* – pág. 29.

IV

ALGUMAS IDÉIAS SOBRE O CHAMADO FUNDAMENTO DO DIREITO DE PUNIR

(1881) [U]

I

Há homens que têm o dom especial de tornar incompreensíveis as coisas mais simples deste mundo, e que ao conceito mais claro, que se possa formar sobre esta ou aquela ordem de fatos, sabem dar sempre uma definição, pela qual o axioma se converte de repente em um enigma do esfinge.

A esta classe pertencem os metafísicos do direito, que ainda na hora presente encontram não sei que delícia na discussão de problema insolúveis, cujo manejo nem sequer tem a vantagem comum a todos os exercícios de *equilibrística*, isto é, a vantagem de aprender-se a cair com uma certa graça.

No meio de tais questões sem saída, parvamente suscitadas, e ainda mais parvamente resolvidas, ocupa lugar saliente a célebre questão da *origem e fundamento do direito de punir*.

É uma espécie de adivinha, que os mestres crêem-se obrigados a propor aos discípulos, acabando por

ficarem uns e outros no mesmo estado de perfeita ignorância, o que aliás não impede que os ilustrados doutores, na posse das soluções convencionadas, sintam-se tão felizes e orgulhosos, como os padres do Egito a respeito dos seus hieróglifos.

Eu não sou um daqueles – é bom notar – não sou um daqueles, que julgam fazer ato de adiantada cultura científica, eludindo e pondo de parte todas as questões, de caráter másculo e sério, sob o pretexto de serem tantas bolhas de sabão teoréticas, outros tantos quadros de fantasmagoria metafísica. É preciso não confundir a impossibilidade de uma solução com a incapacidade de levá-la a efeito. A metafísica não é, por si só, um motivo suficiente de menosprezo, ou de indiferença para com certos assuntos.

O que se costuma chamar um problema metafísico, no sentido de imprimir-lhe a nota de questão ociosa e fútil, não é muitas vezes, senão um problema falso, ou falsamente enunciado.

Ainda hoje é exato, o que disse Kant – que a metafísica é aceitável; se não como uma ciência, ao menos como uma disposição natural; e nada existe, portanto, de mais ridículo do que a fátua pretensão de certos espíritos, que querem abolir, uma vez por todas, ess mesma disposição, inerente à alma humana, como ela até hoje se tem desenvolvido, tanto quanto lhe é inerente à poesia, o sentimento estético em geral.

E o ridículo de tal intuito aumenta de proporções, ao considerar-se que é em nome de Augusto Comte que atacam a metafísica e relegam-na sem piedade para o

país dos *silfos* e *gnomos*. Porquanto é um fato histórico, uma notícia comum aos homens competentes, que os maiores golpes recebidos pela metafísica vieram da mão de Hume, ao qual, quando outras glórias lhe faltassem, bastaria o mérito imenso de haver provocado a *crítica* de Kant, que foi, por assim dizer, a confirmação em última instância, mas sobre a base de outras e mais fundas razões, do *veredictum* lavrado pelo valente céptico inglês.

Quando hoje pois se diz, como se ouve dizer a cada momento, e sem reserva ou restrição alguma, que a metafísica está acabada, isto prova apenas que há, da parte de quem assim o afirma, um total desconhecimento da história da filosofia, onde há fenômenos periódicos, não raras vezes intervalados por séculos, que apresentam a cada geração um caráter de novidade.

É o mesmo que se dá com os fatos do mundo físico. Um cometa, por exemplo, que faz a sua evolução em duzentos ou trezentos anos, não pode deixar de sempre aparecer ao *grosso* da humanidade como uma coisa estupenda, como um *sinal* de castigo divino. Assim também o *grosso* dos diletantes se compraz em dar, como sucessos especiais dos nossos dias, fenômenos que mais de uma vez já se manifestaram no curso dos tempos, e que atualmente não são mais do que uma repetição.

Destarte, quem não sabe que hoje é moda desdenhar da metafísica como de uma rainha sem trono, uma espécie de Isabel de Bourbon, decaída e desa-

creditada? Mas será isto um fato novo, exclusivamente próprio da nossa época? Não decerto.

No prólogo da *Kritik der reinen Vernunft*, que é datado de 1781, dizia Kant: *Jetzt bringt es der Modeton des Zeitalters so mit sich, ihr (der Metaphysik) alle Verachtung zu beweisen, und die Matrone klagt, verstossem und verlassem, wie Hebuba: modo maxima rerum, tot generis natisque potens – nunc trahor exul, inops...* (Presentemente o tom da moda consiste em motrar todo o desprezo para com a metafísica; e a matrona repelida e abandonada se lastima como Hécuba... *modo maxima etc.*, *etc.*) Não parece escrito por um nosso contemporâneo, que fizesse o diagnóstico do estado atual da filosofia?

Não se julgue entretanto que, assim me exprimindo, eu queira quebrar uma lança em favor dos velhos e novos fantasmas racionais, que teimam em fazer-nos a geografia do *absoluto*, com o mesmo grau de segurança, com que porventura se nos faz a descrição de um país da Europa.

A metafísica tem um domínio seu, tem um domínio próprio, onde ela nada produz de positivo, é verdade, mas donde também não pode ser expelida; e Kant mesmo já dissera que à razão humana, em uma espécie dos seus conhecimentos, coube em partilha o singular destino de ser atormentada por questões, de que ela não pode abrir mão, porque são-lhe impostas pela sua natureza, mas que também não podem ser por ela resolvidas, porque estão acima da sua capacidade.

É nessa *espécie de conhecimentos*, nesse meio que constitui, por assim dizer, a atmosfera da razão, que a metafísica se move e há de sempre mover-se, a despeito de todas as pretensões em contrário.

Julguei precisa esta excursão preliminar, para bem acentuar a minha atitude em relação ao modo de ver que hoje predomina no nosso acanhado mundo intelectual.

No correr do presente escrito, eu terei ao certo de falar desdenhosamente da metafísica, mas de uma tal, que se constrói, onde ela não é de maneira alguma admissível, da metafísica retórica, sem base racional e, o que mais é, feita por homens, em geral, destituídos de cultura filosófica.

O direito criminal é um, dentre os conhecimentos, logicamente organizados, que menos devia tolerar a invasão dos maus efeitos dessa *psicose*, que tanto dano há causado ao espírito científico, porém que, ao invés disto, continua a ser uma das maiores vítimas da importuna *mania filosofante*. É o que passamos a apreciar.

I

O direito de punir é um conceito científico, isto é, uma fórmula, uma espécie de notação algébrica, por meio da qual a ciência designa o fato geral e quase cotidiano da imposição de penas aos criminosos, aos que perturbam e ofendem, por seus atos, a ordem social.

Pôr em dúvida, ou perguntar simplesmente, se existe um tal direito, importa perguntar: 1º, se há com efeito crimes ou ações perturbadoras da harmonia pública, e se o homem é realmente capaz de praticá-las; 2º, se a sociedade, empregando medidas repressivas contra o crime, procede de um modo racional e adaptado ao seu destino, se satisfaz assim uma necessidade que lhe é imposta pela mesma lei da sua existência.

A resposta à primeira pergunta é intuitiva: qualquer que seja a causa que os determine, é inegável que há na vida social fatos anômalos, de todo opostos ao modo de viver comum, que perturbam a ordem de direito; e quando fosse pelo menos dubitável que tais fenômenos partissem de uma causa livre e capaz de responder por seus atos, como é costume afigurar-se o homem, uma coisa seria certa: é que o indivíduo, a que se dá o nome de criminoso, quando ele se põe em conflito com a lei penal, é em todo o caso a condição ou, se quiserem, a ocasião de um mal, que importa repelir.

A teoria romântica do crime-doença, que quer fazer da cadeia um simples apêndice do hospital, e reclama para o delinqüente, em vez da *pena*, o *remédio*, não pode criar raízes no terreno das soluções aceitáveis. Porquanto, admitindo mesmo que o crime seja sempre um fenômeno *psicopático*, e o criminoso simplesmente um infeliz, substituída a indignação contra o delito pela compaixão da doença, o poder público não ficaria por isso tolhido em seu direito de fazer aplicação do *salus*

populi suprema lex esto e segregar o *doente* do seio da comunhão.

O romantismo socialístico não pode chegar ao ponto de contestar ao Estado a faculdade de *policiar* ao menos no sentido de prevenir que o contágio dos leprosos prejudique a parte sã da sociedade. E aí se acha contida a resposta à segunda questão; o direito de punir é uma necessidade imposta ao organismo social por força do seu próprio desenvolvimento.

A teoria que por mero gosto de levantar pontos de interrogação, onde já existem pontos finais, ainda problematiza esse direito, intuitivo e líquido, é irmã daquela outra que tinha coragem de perguntar com todo o sério, se não era possível a existência de uma nação ou de um estado sem território próprio; verdadeira extravagância, que hoje dificilmente ocupará a atenção de um espírito desabusado.

Ora, assim como a idéia de um território entra na construção do conceito do Estado, da mesma forma a idéia do direito de punir é um dos elementos formadores do conceito geral da sociedade; e assim como não passa de um estéril exercício de sofística política a pretensão de converter em um *status causar et controversiae* uma das primeiras condições da existência de um povo organizado, a condição geográfica, a base puramente geométrica de uma área territorial, onde ele tenha assento – ao que se reúne o puro fato aritmético de uma população correspondente – do mesmo modo não passa de uma frase oca do sentimentalismo liberal a afir-mação, real ou aparentemente sincera, da inadmissi-

bilidade de um direito de punir, capaz de justificar o poder que tem a sociedade de impor penas aos que reagem contra a ordem por ela estabelecida.

A indagação da *origem do direito de punir* é um fenômeno sintomático, de natureza idêntica ao da velha pesquisa psicológica da *origem das idéias*. E, coisa singular, estas duas manias tornaram-se epidêmicas numa mesma época, em tempos doentios de ilusões e divagações metafísicas[(1)].

Para prová-lo, se preciso fosse, bastaria notar, por exemplo, que a época dos Broglie e dos Rossi coincide justamente com os dias venturosos, em que Cousin entretinha a sua platéia de dois mil espectadores com a origem e formação das idéias, com o *finito e o infinito e a relação do finito ao infinito,* verdadeira bagatela supinamente ridícula e, mesmo assim, plagiada de Vico, para quem Deus era *Posse, Nosse et Velle Infinitum*, e o homem *nosse, velle, posse finitum, quod tendit ad infinitum.*

Não admira por conseguinte que se fizesse tanto barulho, para defender ou impugnar a chamada *justiça moral* do direito de punir, em uma quadra, na qual os filósofos trabalhavam com unhas e dentes para descobrir a *raiz celeste* do pensamento humano, que entretanto é um filho da terra, como Encelado, e ainda maior que o gigante quando se chama Haeckel ou Darwin.

O direito de punir, como em geral todo o direito, como todo e qualquer fenômeno da ordem física ou moral, deve ter um princípio; mas é um princípio histórico, isto é, um primeiro momento na série evolu-

cional do sentimento que se transforma em idéia, e do fato que se transforma em direito[2]. Porém essa base histórica ou, antes, pré-histórica, considerada em si mesma, explica tão pouco o estado atual do instituto da pena, como o embrião explica o homem, como a semente a árvore.

E daí vem que mais de um espírito, não compreendendo a possibilidade de grandes efeitos produzidos pela soma de coisas pequeninas, acham inconcebível uma justiça puniente, que tenha saído do fato bárbaro, brutal, da guerra de todos contra todos, da luta pela existência em sua primitiva rudeza, do mesmo modo que, por exemplo, o rosto lindo e encantador de uma menina de 13 anos, cuja boca é um antozoário, e que apenas começa a saber olhar e a esconder os pequenos seios túmidos, como se sói encapotar os pomos maturescentes para as aves não beliscarem, é entretanto o resultado de milênios sobre milênios de um processo natural, lento e contínuo, na diferenciação e integração de formas, que acabaram por afastar-se de todo da grosseira disposição original da estrutura feminina.

Mas esta é a verdade: no círculo da natureza, onde até a beleza é a expressão de uma vitória, nada existe que não seja o produto de um desenvolvimento, ou este se conte por minutos, ou por miríades de séculos. E tendo-se em vista o imenso espaço de tempo necessário para a explicação de certos fenômenos de transição tão lenta, que se nos afiguram estacionários e fixos – é evidente que a humanidade, como tudo que lhe

pertence a título de propriedade, herdada ou adquirida, não passa de uma *parvenue*. Ainda ontem *macaca* – e hoje *fidalga,* que renega os seus avós e vive à cata de pergaminhos para provar a sua nobreza, como filha unigênita dos deuses.

No mesmo caso está a moral no mesmo caso o direito; ainda ontem força e violência, ainda ontem simples expressão de *experiência capitalizada* no processo de eliminação das irregularidades da vida social, e já hoje alguma coisa que se impõe, *sub specie aeterni,* ao nosso culto e à nossa veneração.

II

Ou o direito seja, como diz Rudolf von Ihering, o conjunto das condições de existência da sociedade, asseguradas por uma coação externa, isto é, pelo poder público(3), ou se defina mais concisamente segundo Wilhelm Arnold, *uma função da vida national*...(4), ou seja enfim o que quer que seja, que não se pode conter dentro dos limites de uma definição, o certo é que o direito, da mesma forma que a gramática, da mesma forma que a lógica, é um *sistema de regras* e, como tal, um produto de indução, um edifício levantado sobre base puramente experimental.

Em face da ciência moderna, o velho racionalismo jurídico, que se esforçava por descobrir no direito um elemento apriorístico, anterior e superior a toda experiência, já é um erro indesculpável, um testemunho de pobreza, indigna de compaixão.

Verdade é que, no estado atual da cultura humana, a idéia do justo, pelo grau de abstração a que tem chegado, se nos mostra como uma coisa que sai do fundo do espírito mesmo, se não, antes, como um presente que nos vem do céu. Mas há neste, como em muitos outros pontos atinentes ao progresso da vida racional, uma completa ilusão: julgamos um dom divino, um privilégio da nossa inteligência, aquilo que apenas um sedimento dos séculos, um resultado do labor dos tempos.

O que disse Haeckel a respeito dos chamados conhecimentos *a priori*, designados na escola pelo nome de *princípios, idéias e verdades primeiras,* isto é, que todos eles são baseados na experiência, como sua única fonte, que todos eles são conhecimentos *a posteriori,* que pela herança e adaptação, chegaram a tomar o caráter de conhecimentos *a priori*[(5)], é também exato em relação ao direito.

E em relação ao direito, sobretudo. Porquanto, se a respeito de outras noções, reputadas ingênitas, não estamos hoje no caso de remontar a corrente histórica e indicar a época e o povo, de quem herdamo-las ainda em estado de produto experimental, o mesmo não sucede com o direito, cuja transfiguração em *princípio eterno e absoluto,* como se exprimem os noólogos, é de data mui recente.

Assim os romanos, que tiveram em ato grau o senso jurídico, os romanos que definiam a jurisprudência... "o conhecimento das coisas divinas e humanas" – nunca entretanto se elevaram à idéia de um

direito racional, independente dos fatos. O conceito geral, que eles formavam, era o da soma de uma pluralidade de casos, unificados pela indução.

Pompônio disse: "Jura constitui oportet, ut dixit Theophrastus, in his *quae plerunque accidunt*, non *quae praeter exspectationem*". Ao que Celso acrescentou: "Ex his quae forte *uno aliquo casu* accidere possunt, jura non constituuntur."[(6)] É justamente a fórmula de uma operação indutiva, que nada tem que ver com dados apriorísticos e idéias hipersensíveis.

O que hoje, pois, a mais de um olhar, pouco afeito à contemplação da realidade, se apresenta como uma concepção inerente à natureza da razão humana, qualquer que seja o estado do seu desenvolvimento, os romanos consideravam um resultado de um progresso social. Disto nos dá testemunho, entre outras, a Lei 2 do *Dig. de origine juris* (1, 2), onde Pompônio fala de um... *juris processum*, no sentido do *devenir*, do *werden* histórico da intuição hodierna, como pudera demonstrá-lo qualquer jurista dos nossos dias, nos quais – segundo diz George Meyer, professor universitário de Jena – se existe uma verdade que se lisonjeie de geral aceitação no mundo jurístico, é a *positividade* de todo direito[(7)].

Deste modo o elemento metafísico e especulativo que alguns filósofos atrasados ainda conservam no domínio das ciências jurídicas, e que tem ares de concepções *a priori*, é um efeito do tempo. O chamado direito natural não é mais do que uma espécie de *álgebra* do direito positivo: aquele opera com idéias, que assemelham-se a letras, a quantidades indeter-

minadas, e este com fatos, que são como números certos e definidos.

Há porém sempre uma diferença: é que a álgebra não se mostra falível em suas aplicações, ao passo que o direito natural não raras vezes se alimenta de hipóteses e conjeturas, que não se ajustam com a realidade.

O que é verdade do direito em geral, acentua-se com maior peso quanto ao direito de punir, cujo *processus* histórico tem sido mais rápido e mais cheio de transformações, trazendo contudo ainda hoje na face sinais evidentes de sua origem bárbara e traços que recordam a sua velha mãe: a necessidade brutal e intransigente.

"Não é um erro afirmar, diz Hermann Post, que primitivamente *pena e sacrifício humano* foram uma e a mesma coisa, e que destarte a origem do direito de punir deve ser procurada nesse mesmo sacrifício"[(8)]. E tal é indubitavelmente a idéia que deveu repousar no fundo da pena em sua forma primitiva, quando é certo que ainda hoje essa idéia acompanha, consciente ou inconscientemente, a execução de qualquer pena.

Não se diz mais, é verdade, querer-se aplacar, com o castigo infligido ao criminoso, os deuses irritados, ou serenar os manes da vítima do crime; mas quase que se procede de acordo com esta intuição, guardadas apenas as diferenças determinadas pela cultura ulterior.

Com efeito, mesmo na ora presente, o que vem a ser em última análise a imposição, por exemplo, da pena de morte a um delinqüente, senão uma espécie de

sacrifício a um novo Moloch, a um *ignoto deo* da justiça, que se pretende ver *vingada* e satisfeita?

Podem frases teoréticas encobrir a verdadeira feição da coisa, mas no fundo o que resta é o fato incontestável de que punir é sacrificar – sacrificar, em todo ou em parte, o indivíduo ao bem da comunhão social – sacrifício mais ou menos cruel, conforme o grau de civilização deste ou daquele povo, nesta ou naquela época dada, mas sacrifício necessário, que, se por um lado não se acomoda à rigorosa medida jurídica, por outro lado também não pode ser abolido por efeito de um sentimentalismo pretendido humanitário, que não raras vezes quer ver extintas por amor da humanidade coisas, sem as quais a humanidade não poderia talvez existir.

III

De envolta com o sacrifício, que constitui o primeiro momento histórico da pena, além da expiação que lhe dá um caráter religioso, já se acha o sentimento da vingança, que os deuses de então têm de comum com os homens e os homens com os deuses. À medida porém que vai decrescendo o lado religioso da expiação, aumenta o lado social e político da *vindicta*, que permanece ainda hoje como predicado indispensável para uma definição da pena.

Como o desenvolvimento da língua de um povo é muito mais vagaroso que o das suas *instituições*, modificadas sob esta ou aquela influência, vemos a

palavra *poena*, que é derivada ou aparentada com *poenitet*, cujo conceito envolve o arrependimento, isto é, um modo de sentir, no qual vai sempre uma certa dose de religiosidade, vemo-la, sim, já de todo destituída do seu conteúdo primitivo e significando unicamente a vingança pública exercida contra o criminoso: *poena est noxae vindictae*... (50, 16. L. 131.)

E esta idéia da vindita, que vigorou no direito penal dos romanos, que estendeu-se mesmo a tempos muito posteriores, não foi arredada, como costumam afigurar-se, pelas chamadas teorias do direito de punir; teorias que, como todas do mesmo gênero, não fazem mais do que procurar prender às leis da racionalidade moderna uma velha coisa bárbara e absurda, posto que necessária, qual é a pena, sem que daí resulte a mínima alteração na natureza do fato.

É pouco mais ou menos o mesmo que se dá com outras instituições de antiga data, a realeza, por exemplo, para a qual também os teoréticos hodiernos buscam um meio de explicação, isto é, um modo de *racionalizá-la* e adaptá-la ao estado de cultura atual, sem que por isso entretanto ela deixe de ser o que sempre foi: uma anomalia, uma excrescência do corpo social, que aliás não tem por si a razão da necessidade imperiosa e fatalmente indeclinável.

Os criminalistas que ainda julgam-se obrigados a fazer exposição dos diversos sistemas engendrados para explicar o direito de punir, o fundamento jurídico e o fim racional da pena, cometem um erro, quando na frente da série colocam a vindita. Porquanto a vindita

não é um sistema; não é, como a defesa direta ou indireta, e as demais fórmulas explicativas ideadas pelas teorias *absolutas, relativas e mistas*, um modo de conceber e julgar, de acordo com esta ou aquela doutrina abstrata, o instituto da pena; a vindita é a pena mesma, considerada em sua origem de fato, em sua gênesis histórica, desde os primeiros esboços de organização social, baseada na comunhão de sangue e na comunhão de país, que naturalmente se deram logo depois do primeiro albor da consciência humana, logo depois que o *pitecantropo* falou... *et homo factus est.*

A mais alta expressão da vindita é o talião, que firma-se na idéia da conservação do equilíbrio fisiológico no organismo dos povos, e que devendo ter aparecido bem antes da formação dos estados, nas pequenas *politéias* ou sociedades rudimentares, ainda nos tempos hodiernos, a despeito de todo progresso cultural, conserva um resto de sua força primitiva na consciência popular.

É assim que vê-se o filho órfão guardar a bala, de que pereceu seu pai, para devolvê-la, em ocasião oportuna, ao peito do assassino.

É assim que o homem do povo a quem a calúnia feriu no mais fundo da sua dignidade, não tem outra idéia senão a de cortar a língua do seu caluniador.

É ainda assim que, nos atentados contra a honra feminina, não raras vezes a desafronta só se dá por justa e completa, castrando-se o delinqüente. São fatos estes que nada têm de exclusivamente próprios de bárbaras eras passadas, pois eles se repetem nos nossos dias.

São fatos que traduzem sentimentos naturais do espírito do povo, o qual nunca se deixa determinar em seus atos por idéias abstratas e estremes de qualquer paixão. Para ele o sentimento da justiça, que por si só seria incapaz, mesmo por ser relativamente moderno, de dar origem à instituição da pena, se confunde, a fazer um só, com o sentimento da vingança, que é o momento subjetivo do direito de punir, e que não foi absorvido ou aniquilado pelo poder público, nem mesmo nos estados modernos, onde existe reconhecido o direito individual da *queixa* ou o direito de promover a acusação criminal por uma ofensa recebida, o qual nada mais nem menos importa do que o reconhecimento da justa vindita do ofendido.

E tanto assim é, que atualmente a ciência jurídica ocupa-se com a seguinte questão: se deve haver monopólio do Estado em relação à queixa e acusação criminal, ou se é sempre admissível a ação popular, a acusação subsidiária do indivíduo – questão que tende aliás a ser definitivamente resolvida no sentido afirmativo da primeira hipótese, acabado com esse resto de herança do direito romano, pelo qual o direito criminal ainda conserva em muitos pontos o caráter misto de *jus publicum* e *jus privatum*; porquanto o pensamento fundamental do sistema penas dos romanos era justamente que a comunhão vingava os crimes contra ela mesma cometidos; ao contrário, naqueles perpetrados contra o indivíduo, ela esperava a queixa do ofendido e, por este caminho, auxiliava-o a fazer valer o seu direito(9).

Mas isto mesmo confirma a doutrina de que a vingança pessoal é a base psicológica da pena, que tem perdido pouco a pouco essa feição primitiva, à proporção que, com o nascer e crescer das sociedades em suas diversas formas, vão sendo substituídos aos interesses subjetivos do indivíduo os alvos ideais da comunhão social.

Aqui entretanto importa observar que as teorias especulativas do direito de punir, além de muitas outras, cometem a falta de procurar o fundamento racional da pena, abstratamente considerada, sem atender ao desenvolvimento histórico do seu correlato, isto é, o crime.

Com efeito, o crime, como fato humano, como fenômeno psicofísico, tem um caráter histórico universal, pois ele se encontra em todos os graus de civilização e de cultura; mas isto é somente verdade a respeito de um certo número de fatos, que à semelhança das doenças resultantes da própria disposição orgânica, poderiam qualificar-se de *crimes constitucionais,* crimes que se originaram, logo em princípio, da própria luta pela existência, e que são, como tais, inerentes à vida coletiva, ao contato dos homens em sociedade.

Neste caso estão o homicídio, o furto e poucos outros atos, com que cedo e bem cedo o homem pôs-se em conflito com uma ordem de direito estabelecida. Não assim porém quanto a delitos, que ulteriormente foram aparecendo, como resultados de novas complicações e necessidades sociais. A pena imposta a estes crimes não pode sair da mesma fonte, não tem o mesmo fundamento que a que se impõe àqueles primeiros, Assim, quando

este ou aquele Estado pune, por exemplo, os atentados contra a sua integridade, contra a honra e a dignidade nacional, é claro que existe aí outro princípio determinante da pena, que não o que determina a punição do assassinato, do ferimento, do roubo etc., etc.

A respeito dos chamados crimes públicos em geral a sociedade é levada, na imposição das penas, por motivos diversos, conscientes ou inconscientes, dos que a dirigem a respeito dos crimes particulares; donde é concludente que a célebre questão do direito de punir, suscitada *in abstracto* sem distinguir e apreciar a natureza dos fatos puníveis, que não têm todos o mesmo caráter, nem se deixam medir pela mesma bitola, já envolve, sob este único ponto de vista, uma verdadeira insensatez. Porquanto, dado mesmo que se achasse um fundamento racional e filosófico da pena, que incontestavelmente se prestasse a explicar a punição de um grande número de crimes, um outro grande número ficaria ao certo fora desse círculo.

A razão que tem a sociedade para punir o homicídio, por exemplo, não é a mesma que lhe serve de norma para decretar penas, *verbi gratia*, contra a rebelião, a sedição, a conspiração e outros iguais delitos, que põem em perigo a sua vida de direito, que afetam, parcial ou totalmente, as condições de sua existência, ou vão de encontro a qualquer das leis do seu desenvolvimento.

E neste sentido pode-se então afirmar que, em relação a uma certa espécie de crimes, o direito que a

sociedade exerce com a sua punição, é justamente o direito de *legítima defesa*.

Por exemplo: os niilistas na Rússia não têm outro intuito (justo ou injusto, é questão à parte), senão o de acabar com a vigente ordem de coisas, assestando de preferência as suas armas contra o chefe da nação; portanto, quando o Estado, tão seriamente ameaçado, se apodera de tais inimigos, para julgá-los, e condená-los, não tem também outro intuito senão o da própria defesa, o da própria conservação. O pretendido elemento ético da pena, de que tanto fabulam, sobretudo os criminalistas franceses, se aí aparece, é somente naquela dose em que ele se fazia sentir, há dez anos, ao supliciar-se os *homens da comuna*, isto é, em dose nenhuma.

A combinação binária da *justiça moral* com a *utilidade social*, que se costuma dar como uma solução satisfatória do problema da penalidade, eu deixo aos metaquímicos do direito, que conhecem perfeitamente a natureza daqueles dois *sais* e as proporções exatas em que eles devem ser combinados, a tarefa de explicá-la e demonstrá-la perante os seus discípulos, dignos de melhores mestres.

Eu não conheço bem nem uma nem outra coisa; razão por que até ignoro, qual é a parte de justiça moral existente porventura na pena de multa, na pena de dinheiro, que entretanto parece destinada a ser num futuro mais ou menos remoto, o sub-rogado de um grande número de penas. Não sei como da adição ou multiplicação de duas *incógnitas* pode sair alguma coisa de certo e definido, que resolva a questão suscitada.

O conceito da pena não é um conceito jurídico, mas um conceito político. Este ponto é capital. O defeito das teorias correntes em tal matéria consiste justamente no erro de considerar a pena como uma conseqüência de direito, logicamente fundada; erro que é especulado por uma certa humanidade sentimental, a fim de livrar o malfeitor do castigo merecido, ou pelo menos lho tornar mais brando. Como conseqüência lógica do direito, a pena pressupõe a imputabilidade absoluta, que entretanto nunca existiu, que não existirá jamais. O sentimentalismo volve-se contra este lado fraco da doutrina, combatendo a imputabilidade em todo e qualquer grau. Para isso lança mão de razões psiquiátricas, históricas, pedagógicas, social-estáticas; e todas estas razões, é força confessar, são de uma perfeita exatidão. Mas isto somente na hipótese da pena regulada pela medida do direito, o que é de todo inadmissível, porque é de todo inexeqüível.

Quando se viola um direito, um sistema jurídico perturbado, bem como a pessoa ofendida, não tem outro interesse senão que o dano causado seja satisfeito, se possível, restabelecendo-se o direito, ou substituindo-se o valor que nele repousa.

O que vai além desta esfera, nasce de motivos que são estranhos ao direito mesmo. A obrigação forçada de indenizar, quanto é possível, o mal produzido, não é uma pena, ao passo que, por outro lado, também a pena não tem força para estabelecer o direito violado, como por exemplo a execução de Ryssakow e seus

companheiros de tormento não teve por efeito a ressurreição de Alexandre II.

O interesse jurídico, estreme de móveis que lhe são estranhos, exigiria que, dado um assassinato, o assassino fosse conservado vivo e perpetuamente condenado a trabalhar em benefício dos parentes do morto ou da nação prejudicada pelo aniquilamento de uma vida humana, o que entretanto não seria uma pena, mas somente o pagamento de uma dívida, e deixar-se-ia bem incluir no direito das obrigações porém não no direito penal.

Estas últimas considerações, que tomo de empréstimo a Júlio Froebel, me parecem de uma justeza incontestável. Quem procura o fundamento jurídico da pena deve também procurar, se é que já não encontrou, o fundamento jurídico da guerra.

Que a pena, considerada em si mesma, nada tem que ver com a idéia do direito, prova-o de sobra o fato de que ela tem sido muitas vezes aplicada e executada em nome da religião, isto é, em nome do que há de mais alheio à vida jurídica.

Em resumo – todo o direito penal positivo atravessa regularmente os seguintes estádios: primeiro, domina o princípio da *vindicta* privada, a cujo lado também se faz valer, conforme o caráter nacional ou etnológico, a expiação religiosa – depois, como fase transitória, aparece a *compositio*, a acomodação daquela vingança por meio da multa pecuniária; e, logo após, um sistema de direito penal público e privado; finalmente,

vem o domínio do direito social de punir, estabelece-se o princípio da punição pública.

Uma das maiores e mais fecundas descobertas da ciência dos nossos dias, diz Hermann Post, consiste em ter mostrado que qualquer formação cósmica traz hoje ainda em si todas as fases do seu desenvolvimento – e sobre tudo que existe – pode estudar-se, nos traços fundamentais, a infinita história do seu *fieri*. Ora, isto que é verdade em relação ao mundo físico, o é também em relação ao mundo social.

No direito criminal hodierno, por mais regular que pareça a sua estrutura, encontram-se ainda sinais da primitiva rudeza.

Assim, por exemplo, o princípio da *vindicta* ainda não desapareceu de todo de nenhum dos atuais sistemas de penalidade positiva. A subordinação dos processos de uma ordem de crimes à queixa do ofendido é um reconhecimento desse princípio.

Todo sistema de forças vai atrás de um estado de equilíbrio; a sociedade é também um sistema de forças, e o estado de equilíbrio que ela procura, é justamente um estado de direito, para cuja consecução ela vive em contínua guerra defensiva, empregando meios e manejando armas, que não são sempre forjadas segundo os rigorosos princípios humanitários, porém que devem ser sempre eficazes. Entre estas armas está a pena.

E ao concluir, para ir logo de encontro a qualquer censura, observarei que de propósito deixei de lado a questão do melhoramento e correção do criminoso por meio da pena, porque isto pertence à questão metafísica

da *finalidade penal*, que é ociosa, além do mais, pela razão bem simples de que a sociedade, como organização do direito, não partilha com a escola e com a igreja a difícil tarefa de corrigir e melhorar o homem moral. Aqui termino; o que deixo escrito, é bastante para dar a conhecer o meu modo de pensar em tal assunto. Quanto porém às lacunas, que encontrar-se-ão em grande número:

Je sais qu'il est indubitable
Que pour former oeuvre parfait,
Il faudrait se donner au diable,
Et c'est ce que je n'ai pas fait.

NOTAS DO AUTOR

(1) Ainda aqui importa observar que o meu ponto de vista é alguma coisa diverso do da escola positiva, para quem toda a metafísica é um produto de insensatez; o que aliás não obsta que ela tenha criado uma meta-História e uma metapolítica, tão pouco adaptadas aos fatos e tão difíceis de compreender, como a velha ciência dos noólogos e transcendentalistas. E vem aqui também a propósito lembrar um fato, que se prende ao presente assunto.

Há seis anos, quando o meu nobre amigo Sílvio Romero, em uma defesa de tese na Faculdade de Direito do Recife, afirmou que a metafísica estava morta, e esta asserção produziu no corpo docente espanto igual ao que teria produzido um tiro de revólver que o moço candidato tivesse disparado sobre os doutores, já eu nutria minhas dúvidas a respeito da defunta, que o positivismo tinha dado realmente como morta, porém que ainda sentia-se palpitar. E tanto assim era, que

comecei então a publicar no "Deutscher Kämpfer" um estudo filosófico, no único intuito de mostrar o que havia de exagerado na pretensão da seita positiva, que entretanto já hoje só tem de positivo pouco mais que o nome. O que me pareceu sobremaneira estupendo, foi que se tivesse tomado por uma heresia o que já era de certo modo um atraso. Sílvio Romero falara como positivista; falara em nome de uma escola intolerante, que não estava mais no caso de nutrir um espírito pensador, e que ele mesmo, anos depois, em sua *Filosofia no Brasil,* reduziu a proporções bem pequeninas, censurando-lhe sobretudo a visão maniacal de metafísica por toda parte. Nem há dúvida que essa escola, por força das suas exagerações, tende a cair em total descrédito. Assim, é sabido que A. Comte condenava a indagação anatômica que fosse além dos tecidos; logo, Virchow e a patologia celular são réus de metafísica; e creio, que entre nós, já houve um pobre de espírito, que tirou uma tal conseqüência, volvendo-se de preferência contra o célebre patólogo. Também é certo que o mesmo Comte repelia, como suspeita de hipóteses visionárias, a astronomia sideral, restringindo a pesquisa científica à astronomia solar, ao que somente diz respeito ao nosso sistema planetário; logo, o Padre Secchi, por exemplo, não passou de um metafísico!... E querem prova mais cabal da intolerância e despropósito da doutrina positivista, ao menos como ela foi formulada pelo seu grande chefe, que entretanto vale muito mais que todos os seus discípulos? Respondam os entendidos, bem entendido, os que podem falar conscientemente.

(2) O leitor não se espante de ouvir-me falar de sentimento transformado. O *evolucionismo transformístico,* no mundo psicológico, é também uma realidade: é chegado, parece, o tempo de uma ressurreição gloriosa do Abade Condillac, que irá então mostrar-se mais moço do que o mais moço espiritualista moderno. A teoria da sensação transformada é verdadeira no sentido de um processo de diferenciação

que se executa, não ontogenético, mas filogeneticamente, não no indivíduo, porém na espécie.

(3) *Der Zweck im Recht* – S. 499, 1877.

(4) *Cultur und Rechtsleben* – S. 27, 1865.

(5) *Natürliche Schopfungsgeschichte* – Fünfte Auflage, Seite 29, nº 636.

(6) *Dig.* – I-3, 3 e 4.

(7) *Das Studium des oeffentlichen Rechtes in Deutschland,* 1875, S. 11. Aqui porém releva advertir que o mundo jurístico, a que se refere o sábio professor, parece que não faz parte a maioria dos nossos jurisperitos, que continua a estragar a mocidade com meras nugas, tidas em conta de questões importantes, e a falar-lhe de direitos primitivos, descendentes de Deus, mais velhos que o sol e a lua.

Para esses, a antítese estéril de direito natural e direito positivo permanece no mesmo pé em que se achava, há um século" Eles são, literalmente, uma nova raça de Bourbons, que nada aprendem e nada esquecem"...

(8) *Der Ursprung des Rechtes* – 1876, S. 103.

(9) Th. Mommsen – *Roemisches Stdatsrecht* - I, 153; II, 583.

V

SOBRE UMA NOVA INTUIÇÃO DO DIREITO

(1881) V

Das Ziel des Rechts ist der Fried, das Mittel dazu der Kampf.([*])

R. VON IHERING.

Es giebt etwas Besseres und Bedeutenderes als in der Armuth und Noth des Augenblickes auf Jemanden zu rechnen, der uns aus der Bedraengniss zu helfen kommt: - es ist im Drange des nach Licht und Wahrheit strebenden Gedankens Jemandem zu begegnen, der uns denken hilft.([**])

EGO.

(De uma carta, redigida pelo autor, que o corpo docente da Faculdade de Direito do Recife dirigiu, em data de 21 de outubro de 1882, ao professor Holtzendorff na Alemanha.)

I

É uma verdade, acima de qualquer dúvida, que a velha ciência do direito, conforme ainda hoje

---

[*] A meta do direito é a paz; o meio é a luta. (T. do E.).
[**] Existe uma coisa melhor e mais importante do que contar, na pobreza e necessidade do momento, com alguém que venha ajudar-nos a sair do aperto. Consiste esta, quando o impulso do pensamento dirige-se para a luz e a verdade, em encontrar alguém que nos ajude a pensar. (T. do E.).

infelizmente no-la fazem saborear e aborrecer não poucos dentre os seus representantes, está em perigo de ser relegada para o país dos expedientes rasteiros, dos meios do tempo, se não quer acomodar-se, como sucede em outros domínios do pensamento, às exigências do moderno saber.

Lichtenberg, o célebre humorista alemão, dividiu as ciências em quatro classes, assim dispostas: à primeira, pertencem aquelas que dão honra; à segunda, aquelas que fornecem o pão; à terceira, as que dão pão e honra; à quarta, enfim, as que não trazem nem honra nem pão.

A classificação parece-me completa, e seria em todo caso digna de mencionar-se, quando mesmo ela não tivesse por si a autoridade de Jacob Grimm, que foi aliás onde primeiro a encontrei citada.

Não sei em qual dessas categorias merecidamente inclui-se o velho direito; não sei se ele está em condições de dar pão aos seus cultores, o pão bem adquirido e filho do trabalho honesto; mas pelo menos uma coisa é certa: é que o direito, como nós o temos, como aprendemo-lo e ensinamo-lo, não confere honra a ninguém.

Destituído de feição científica e reduzido às proporções de um formalismo banal e insignificante, quando não às de um mister ou ofício estragador, que não deixa calos nas mãos, é verdade, porém, deixa-os no caráter, o nosso direito não é assunto capaz de ocupar seriamente a atenção de espíritos elevados. O que há

nele, com efeito, que possa provocar o apetite do estudo, a sede da pesquisa? Absolutamente nada.

Daí, por certo, o espetáculo pouco edificante do grande número de moços, que entram nas faculdades jurísticas com o ardor e a impaciência de quem vai, porventura, cavar um tesouro, porém delas se retiram com a triste desilusão de que, em vez do tesouro sonhado, encontrou apenas uma camada de greda, ou uma caveira de burro.

Entretanto importa reconhecer e dizê-lo alto e bom-som: a mocidade não é culpada dessa indiferença e quase tédio, que se lhe nota em relação aos estudos jurídicos. O mal provém de outra fonte: e eu não sinto a mínima dificuldade em indicá-la.

O mal provém do corpo docente, cujo talento de instruir, salvo uma ou outra árvore viçosa no campo sáfaro da regra comum, consiste justamente, bem ao invés do que pensava Rousseau, em fazer que os discípulos se horrorizem da instrução.

Ainda pior do que isso: o corpo docente, que aliás não se compõe somente de velhos – ou seja porque lhe falte o gosto da ciência pela ciência mesma, sem o qual não há progresso científico possível, ou por qualquer outro motivo psicológico, que escapa às vistas do observador – o certo é que contribui não pouco para esse estado de languidez e inanição moral, que forma o apanágio do bacharelato, a quem de antemão se afeiçoa para ser, ao lado dos padres e dos soldados, uma *guarda de honra* do trono e do altar[1].

A mocidade, repito, não é culpada do mal que a estraga e inutiliza, ou, se alguma coisa tem, é compensada por igual senão maior porção de responsabilidade da parte dos mestres. Estes se queixam, como é natural, de que o corpo discente hodierno só se assinala pela falta absoluta de gosto e aplicação. Estou de acordo. Porém é justo que se procure para o fenômeno uma explicação mais razoável, e não tão desairosa, como a que se costuma dar.

A inércia dos moços, a falta de gosto que neles se encontra, em vez de ser um demérito, é, a meu ver – perdão para o paradoxo – uma coisa que, bem examinada, mais os eleva do que os humilha. No péssimo e desastroso sistema de estudos superiores que entre nós permanece inalterável, a mocidade talentosa sente-se obrigada a reagir, mas só acha um meio pronto de reação: *é não estudar.*

Este protesto mudo, como todos do mesmo gênero, é certamente ineficaz e estéril, no sentido de abrir caminho a uma cura da velha doença, porém ao menos pode ser aproveitado como indício de que tudo ainda não está perdido; e tanto basta.

Eis aí a verdade, dura e amarga, mas sempre verdade. Todavia não quero hiperdiabolizar o diabo, fazê-lo mais preto, ou conferir-lhe um rabo maior do que ele realmente tem. *Nec ridere nec lugere res humanas faz est, sed intelligere.*

O professorado jurístico não é decerto um grupo de estrelas, nem mesmo de segunda grandeza, mas não é também inteiramente imprestável; ao contrário, há nele

mais de uma força, a quem somente falece o maio adequado, para tornar-se fecunda e superior. Essa condição mesológica, porém, está menos no clima, no ambiente social mesmo, do que na intuição científica moderna.

Os nossos professores são em geral uns Epimênides, que adormecem sobre o travesseiro de meia dúzia de alfarrábios, e, quando despertam, depois de dez, vinte anos de sono, é com a crença inabalável de que as coisas se acham no mesmíssimo pé, em que eles as deixaram.

Releva mostrar que estão iludidos. Não raras vezes a ilusão representa o papel de uma grande potência etiológica no domínio da patologia cerebral: faz-se mister combatê-la.

II

A ciência do direito, diz Hermann Post, não deve continuar a ser uma irmã da teologia, limitando-se a folhear contemplativamente o *Corpus Juris,* como esta folheia a Bíblia(2).

É fácil compreender que o nosso direito deixa de ser alcançado pela crítica do escritor alemão, mas isto por um motivo bem singular: os juristas pátrios, prógonos e epígonos, práticos e teóricos, não estão no caso de fazer das *pandectas* a sua leitura favorita.

Não sei se temos teólogos, capazes ou incapazes de se ocupar com os livros sagrados, porém temos jurisconsultos, para quem o *Corpus Juris* é uma fonte

guardada por um dragão, que os amedronta e afugenta. Se bebem dela alguma coisa, é dada por mãos dos outros, é de segunda e terceira mão.

Destarte, o que *lá em cima* já se considera testemunho de pobreza – o exclusivo apego e familiaridade com a dogmática jurídico-romana – *cá embaixo*, ainda tem um certo caráter de ideal inatingível ou, pelo menos, dificilmente realizável. E oxalá que, na falta de outras luzes, os nossos jurisconsultos conhecessem a fundo o direito romano. Seria um desses defeitos que equivalem a dez boas qualidades.

Nem a crítica de Hermann Post se refere a todo e qualquer modo de estudo jurídico romanizante, mas somente ao modo dogmático, àquele resto de intuição medieval, segundo a qual o *Corpus Juris* é a bíblia do direito, digna de ser colocada ao lado da bíblia da fé, como um supremo oráculo, eternamente valioso. Supor o contrário seria não só desviar do seu verdadeiro sentido as palavras do autor citado, como também ir de encontro ao espírito de toda a ciência alemã. Ambas as bíblias, tanto a da fé como a do direito, encerram tesouros que ainda podem ser utilizados. A questão é simplesmente mudar de método e de princípio diretor. Mas é mesmo nessa mudança de princípio e de método que consiste o primeiro passo para uma nova intuição do direito, intuição que vai sendo cada vez mais exigida pela necessidade de assinar à jurisprudência um lugar próprio no sistema orgânico das ciências. O método, a que me refiro, é o histórico-naturalístico, é o método hoje comum a todos os ramos de conhecimento mais adian-

tados, a observação e a reflexão aplicadas à esfera do direito, do mesmo modo que se aplicam a outras ordens de fenômenos naturais.

O princípio regulador é a idéia do desenvolvimento, em virtude da qual o direito, com todas as suas aparências de constância e imobilidade, também se acha, como tudo mais, num perpétuo *fieri*, sujeito a um processo de transformação perpétua.

A fixidade do direito, quer como idéia, quer como sentimento, é uma verdade temporária e relativa, se não, antes, uma verdade local, ou uma ilusão de óptica intelectual, devida aos mesmos motivos que nos levam a falar da *fixidade das estrelas*. Nada mais que um mero efeito do ponto de vista, da posição e da distância. O que aos olhos do indivíduo, que não vai além do horizonte da torre de sua paróquia, se mostra estacionário e permanente, aos olhos da humanidade, isto é, do ponto de vista histórico, se deixa reconhecer como fugaz e passageiro.

Nada existe que mais se pareça com um pedaço de cristal ou com uma peça de granito, insuscetível de diferenciação e de progresso, imóvel e acabado em seu desenvolvimento, do que, por exemplo, a língua ou a religião de um povo, nos limites de uma época; e, todavia, quem será hoje ainda capaz de sustentar, em face da ciência das línguas e das religiões comparadas, a inalterabilidade de uma e de outra coisa?

Platão dissera que *não há ciência do que passa;* veio o espírito moderno e redargüiu convicto: *só há ciência do que é passageiro* – pois tudo que pode ser

objeto científico – o homem, a natureza, o universo em geral, não é um estado perene, mas o fenômeno de uma transição permanente, de uma contínua passagem de um estado a outro. *Nichts ist dauernd als der Wechsel*(*), *já o disse Ludwig Boerne.*

E esta mudança operada no modo de encarar a ciência devia produzir os resultados que aí vemos – bem entendido – os que temos olhos para ver, indiferente, se nus ou armados.

Tudo cresceu, alargou-se e engrandeceu-se. A meia dúzia de milênios que se costumava dar à existência do mundo, tomaram proporções de espaços incomensuráveis, e o conteúdo histórico do universo tornou-se rico e grandioso, como nunca a antiguidade o pressentira. Porquanto já temos uma história do céu estrelado, uma história do nosso planeta, uma história dos reinos vegetal e animal, desde as mais elementares formas orgânicas até a sua atual constituição, uma história da raça humana desde os protistas e nos desenvolvidos, embrionários e amorfos, até a organização hodierna, finalística e artisticamente afeiçoada; já temos mesmo uma história da razão, que aliás estava habituada a pairar nas alturas como deusa eternamente moça, e a olhar desdenhosa para a corrente dos fatos, como para uma esfera, que lhe ficava debaixo dos pés; já vêmo-las, sim, no seu início, irromper, dentre as trevas, de que obscura vida sensível, que nós somos obrigados a atribuir a qualquer outro organismo

* Nada é tão duradouro como a transformação. (T. do E.).

cósmico, ou deva ele sua origem ao processo telúrico-químico do nosso planeta, ou reconheça no sol o princípio vivificante dos seres da sua espécie.

Não fica aí. A ciência dos nossos dias revelou-nos ainda o importante mistério de que o mundo, com a sua história infinita, está ligado à consciência humana, aos órgãos sensíveis e centrais, tais quais eles se têm desenvolvido até chegar ao grau de perfeição, que atualmente mostram; em outros termos, que a história do mundo caminha *pari passu* com a história da consciência[(3)]. Mas não é tudo. A filosofia sentiu-se estéril, e tratou também de fecundar-se ao sopro do novo espírito. Como a estátua de mármore, cobrando vida e sentimento nos braços de Pigmalião, ela tomou-se de ímpetos e ousadias ao contato do evolucionismo darwínico-haeckeliano ou da moderna intuição do mundo. O que há pois de exato e constante na filosofia, é somente a sua história, que consiste também, por sua vez, num processo interminável de aperfeiçoamento, em uma espécie de *seleção metaquímica*, pela qual o espírito humano vai expelindo velhas idéias e adaptando-se novas, cada vez mais apuradas e mais conformes ao fim que ele se propõe a si mesmo.

Neste vórtice de estudos e pesquisas, que engole o céu e a terra, o homem e a natureza, no meio deste torvelinho que arrasta e agrupa todas as ciências, dignas de tal nome, em torno de um pensamento, de uma alta concepção – a concepção monística do universo – o que fazem as chamadas ciências práticas, o que faz, sobretudo, a jurisprudência com a sua carência de

problemas sérios e ainda maior pobreza de soluções instrutivas, de sérias e animadoras verdades? Coisa nenhuma. Na grande maioria dos casos, ela se acha ainda condenada a trabalhos de *servente*, sob as ordens da praxe.

A idéia de uma reforma da instrução jurística, talvez estranha entre nós e até de sabor herético, não é uma novidade no mundo científico. Em 1872 Teodoro Muther, professor universitário de Jena, fez uma preleção especial neste sentido(4); e pouco depois em dezembro de 1874, no aniversário da fundação da Universidade de Dorpat, o professor Carl Edmann tomou essa mesma questão para assunto do seu discurso de festa(5).

Como se vê, estes dois nomes bastam para deixar assentado que não se trata de uma idéia extravagante ou de um problema pegado no ar, sem fundamento, sem razão de ser.

Mas os dois sábios professores, juristas e ofício, especialmente juristas, não tomaram a questão, importa notá-lo, naquela altura em que ela deve ser colocada.

Em outros termos, o que se acha elucidado nos seus escritos, é realmente alguma coisa de novo e apreciável, é a necessidade de reformar o método e sistema de estudos jurísticos: porém isto não é bastante.

O atual *status causae et controversiae,* no domínio da jurisprudência, é mais do que uma questão, ainda mesmo complicada, de metodologia e sistematização.

Não basta, em uma palavra, mudar de forma, o que todavia já seria muito; é preciso mudar de conteúdo.

A controvérsia estende-se à própria concepção do direito, que deve modificar-se de maneira adaptada à intuição científica dominante.

Os doutores não se possuam de espanto, e os padres não me condenem: essa intuição dominante, já o disse, é a darwínico-haeckeliana.

Os nomes de Darwin e Haeckel, bem o sei, não soam de modo agradável aos ouvidos dos felizes, que encontraram a serenidade nas alturas, que acham portanto Haeckel e Darwin dignos de lástima, principalmente porque nunca os leram. Mas isto não é uma razão plausível, para que eu deixe de prosseguir da minha viagem.

Demais, nem sempre o darwinismo e capaz de produzir a horripilação dos crentes.

Conheço um pelo menos, que pode dar-nos testemunho de semelhante verdade, E é precisamente um jurista de estatura romana, de quem se poderia dizer o que Pompônio disse de Labeu, que... *ingenii qualitate et fiducia doctrinae, qui et coeteris operis sapientiae operam dederat, plurima innovare instituit*; é Rudolf von Jhering.

O leitor deve conhecê-lo, se não por todas, por algumas de suas produções – pelo *Geist des roemischen Rechts,* pelo *Kanpf ums Recht,* por exemplo, que se acham traduzidos em francês, ou como eu já disse uma ocasião, reduzidoa à clave de sol para uso dos diletantes.

Ora pois, esse grande espírito não teve medo de exprimir-se nos seguintes termos: “Eu não ouso formar juízo algum sobre a exatidão da teoria darwínica, mas é certo que os resultados, a que tenho chegado, de minha parte, em relação ao desenvolvimento histórico do direito, confirmam-na pelo modo o mais completo. Entretanto quando mesmo a exatidão dessa teoria fosse para mim de todo indubitável, não sei como isto poderia lançar qualquer perturbação na minha crença em um pensamento finalístico divino.

“Na monera que, segundo Haeckel, necessariamente deve conduzir ao homem, Deus previu este mesmo homem, como o estatuário prevê no mármore o Apolo, que ele projeta esculpir”[(6)]. Ponho de lado o que há de chocamente cediço nas últimas linhas citadas, nesse respeitoso tirar de chapéu à divindade, para não cair em contradição com tanta gente, que está de cabeça descoberta; resta sempre alguma coisa de instrutivo e animador nessa maneira de apreciar o darwinismo da parte de um homem de tal quilate, tão competente, quão insuspeito.

III

Darwinismo e direito, bradar-me-á em coro o grupo de pecos, para quem o desenvolvimento das ciências, é tão difícil de compreender, como é para os ignorantes do *primeiro grau* o movimento dos planetas – darwinismo e direito – são duas palavras que não

existem para se ajustarem, e até se espantam de se verem unidas”...

É bom que nos entendamos. O velho direito, quero dizer, a velha concepção, pela qual a esfera jurídica fica fora da natureza e nada tem que ver com as leis que regem a evolução do mundo físico, não há dúvida que está bem longe de poder assimilar-se à teoria darwínica.

Mas esta velha concepção morreu, ou pelo menos não se acha em estado de corresponder às exigências do espírito novo. E seria um fenômeno singularíssimo, impossível de explicar, que o darwinismo, fazendo-se valer até nos círculos da mecânica celeste, se mostrasse incompetente para também tomar conta da *mecânica social*.

Com efeito, se a ordem que atualmente reina nas alturas, muito em vez de ser um fato originário, determinado *a priori* por uma vontade suprema, é antes o resultado de uma *luta pelo espaço*, pois que o espaço está para os indivíduos sidéricos, como o alimento para os seres vivos – se o caminho que os astros hoje seguem, e que nos parece traçado por *mão de mestre*, finalística, sabiamente traçado, lhes foi ao contrário aberto pelo tempo, isto é, por um processo constante da eliminação das irregularidades primitivas, que entretanto ainda presentemente não se acham de todo acabadas – não vejo razão suficiente para aplicar-se ao mundo social uma outra medida, e andar-se à cata de não sei que leis eternas, escritas por Deus, preexistentes à própria vida da humanidade.

Darwin descobriu o fio, que reduz o mundo orgânico a um *todo* comum e fá-lo aparecer como uma continuação do inorgânico. Pergunta-se agora: o homem é o último elo desta cadeia? Ela não vai mais adiante? Os grupos orgânicos sociais, diversos uns dos outros, não formam organismos tão reais, como o homem mesmo? Estes organismos não obram e se desenvolvem segundo as mesmas leis fundamentais, que vigoram nos demais seres da natureza, só com a diferença de que nós organismos sociais o princípio da *finalidade* prevalece ainda em maior escala do que no indivíduo?

Não está o homem com todas as suas necessidades, assim físicas, como espirituais, na mesma relação de qualquer célula, isto é, como individualidade anatômica e fisiológica, no organismo vegetal e animal? Na atividade, na vida social, não se exprime o mesmo princípio da finalidade, que se manifesta na esfera puramente individual?

São perguntas estas, cujas respostas trazem consigo a solução do nosso problema, que é mostrar a gênesis de um novo modo de compreender e definir o direito. Entretanto, não hei mister de descrever um círculo bem amplo, para abranger todos os pontos aí questionados. Limito-me aos que tocam de mais perto o assunto discutido.

E logo em princípio: o homem não forma o último termo da serie evolucional dos seres. Acima dele está a sociedade, em suas manifestações, quantitativa e qualitativamente diversas. Como ele, a sociedade é um ser real, e, ainda como ele, um ser histórico.

Da mesma forma que os corpos celestes, por exemplo, depois de longas lutas, abalos, choques e catástrofes, em que talvez mais de um planeta despedaçou-se e pereceu mais de uma linda estrela, chegaram enfim a esse *modus vivendi,* que faz a nossa admiração, e cujo conhecimento, o mais perfeito do gênero, constitui a glória da ciência respectiva, assim também a sociedade, ou melhor, as sociedades humanas. O plural é a expressão de um fato, o singular a de uma aspiração, de um ideal apenas.

A vida social é igualmente um *modus vivendi,* a que o homem chegou depois da luta, e com tal caráter de regularidade, que a uns aparece, como apareceu a Rousseau, debaixo de forma de um verdadeiro contrato, a outros sob o esquema de uma ordenação divina.

Mas pondo de lado o que pertence a Deus, que à força de ser chamado para explicar tudo, já reduziu-se à estéril condição de nada explicar – importa afirmar que a sociedade, como ela existe, é realmente o efeito de uma espécie de compromisso entre forças antagônicas, e daí essa aparência de convênio nas direções da sua atividade; mas isto não passa de uma ilusão.

No sistema planetário também se nota um certo *consensus* entre os corpos que o compõem, ou, antes, o que se chama sistema planetário, é esse *consensus* mesmo. Poder-se-ia então dizer que os indivíduos e grupos de indivíduos sidéricos fizeram um pacto em termos, para não se atropelarem nem se causarem, em sua marcha, recíprocos embaraços?

O erro de Rousseau e seus sectários consiste apenas em ter tomado uma aparência por uma realidade. A teoria do *contrato social* é decerto insustentável, mas no sentido de um fato histórico, de uma coisa que efetivamente se tenha dado. Que a sociedade chegasse a organizar-se por via de um contrato – é falso; que ela, porém, tenha chegado a funcionar como se fosse uma convenção, um livre acordo de vontades – é exato.

Aos fenômenos sociais é aplicável, em quase todos os pontos, o que Lucrécio disse dos fenômenos da natureza:

Omne genus motus et coetus experiundo
Tabdem deveniunt in talis dispositura
Qualibus haec rerum consistit summa creata.

Não esqueçamos, porém, uma diferença notável: é que a sociedade não se dirige tão preponderantemente, como a natureza, pelo princípio da *causas efficiens,* mas, ao contrário, pelo da *causa finalis,* de quem ela é em grande escala uma manifestação e um produto.

A finalidade que se revela nos fenômenos naturais é tão insignificante diante da pura causalidade, da causalidade fatal e inconsciente, que só aos espíritos religiosos, mais felizes que nós outros cegos e opiniáticos, é dado percebê-la e admirá-la.

Não assim quanto aos fenômenos sociais. Aqui o *fim* é mais claro, mais certo, mais visível. Se não se dá na natureza fato algum que não tenha uma razão suficiente, o mesmo acontece na sociedade. Mas ali essa

razão é de caráter mecânico; aqui porém de caráter psicológico. A natureza interpelada sobre a causa dos seus fenômenos responde por um – *quia*; interrogada do mesmo modo, a sociedade responde por um – *ut*[(7)]. Verdade é que o – *quia* – dos fenômenos naturais se estende até os sociais, por isso que a sociedade estudada em suas raízes, não obstante às mais das vezes ser uma antítese, é também uma continuação da natureza.

Mas esta compõe-se principalmente de uma repetição de fatos que têm as suas leis; aquela principalmente de uma repetição de atos que têm os seus motivos. Se tais motivos são afinal redutíveis a outras tantas causas do domínio material, como as que operam, por exemplo, o movimento dos corpos, é questão à parte. Ainda quando ficasse assentado que a liberdade humana não passa de uma ilusão – esta mesma ilusão seria bastante para dar à ciência social um certo *plus*, que a diferencia e distingue das ciências naturais.

Bem como a natureza, a sociedade é um conjunto de forças, que em parte ainda lutam, e em parte já estão acordes sobre o modo regular de conviverem; porém mais que a natureza, a sociedade é um conjunto de vontades, que tem cada uma o seu fim a realizar, o seu escopo a atingir, e para cuja explicação não bastam os mesmos princípios por que se explicam e coordenam as forças do mundo físico.

Pelo menos é certo que estas ultimas, depois de longos e incalculáveis conflitos, encontraram mais cedo as suas leis, as leis de sua coexistência – as quais mesmo assim, posto que só de longe em longe, ainda

hoje parecem ser violadas, perturbando por instantes a doce impressão da harmonia do *kosmos*[8].

IV

Qualquer que seja a escola em que se filie, nenhum grande pensador da atualidade acredita seriamente na origem transcendental, hiperterrena do direito.

Não é só isto. À exceção de meia dúzia de ignorantes ou de preguiçosos, que uma vez escondidos e resguardados dentro da toca de uma velha teoria, *feita e acabada,* nunca mais deitam de fora a oca e encanecida cabeça, ninguém hoje está disposto a perder inutilmente o seu tempo com as infelizes pesquisas da metafísica jurídica.

E esses poucos *ptolomaicos* do direito ainda são mais ridículos do que os da astronomia. Ao menos estes têm de seu lado a cumplicidade dos sentidos; os olhos nunca aceitaram a doutrina de Copérnico; mas os outros só falam em nome da sua razão, isto é, da função de conceber e ordenar as coisas, como melhor lhes parece, que é mil vezes menos geral, mais individual e relativa, do que a simples função de ver.

Entretanto é fora de dúvida que o direito constituiria uma anomalia inexplicável ou uma espécie de disparate histórico se, no meio de tudo que se move, somente ele permanecesse imóvel.

Os pobres teoristas do chamado *direito natural*, que ainda não adquiriram a consciência da própria

derrota, continuam a apelar para "uma *essência ideal da justiça,* universal, imutável, que é o exemplar de todos os institutos jurídicos". São palavras, estas ultimas, do italiano Pessina, em quem se nota uma singular mistura de ciência positiva e fantasias metafísicas.

Mas uma *essência ideal de justiça* tem tanto senso, como porventura uma *essência ideal da saúde,* ou uma *essência ideal do remédio.* Puras idéias gerais, a que os modernos *realistas,* os Duns Scotts dos nossos dias atribuem uma existência independente da realidade empírica.

É verdade, e não há mister negá-lo: a comparação etnológica deixa patente que nas primeiras fases da associação humana, entre populações as mais diversas e geograficamente mais afastadas, aparecem, com toda regularidade, as mesmas formas de organização. O casamento, a família, a propriedade, nos estádios primitivos, apresentam um aspecto semelhante entre povos diferentes.

O que é lícito porém concluir daí? Que o direito é uma lei *universal,* no sentido de ter sido inspirado, implantado por Deus? Mas também a mesma comparação etnológica nos mostra que em uma certa fase da evolução humana as populações primitivas, as mais diversas e distantes umas das outras, tiveram o seu Prometeu: será então concludente que se fale de uma lei do *uso do fogo,* procedente da mesma fonte?

E não somente o *uso do fogo*; os estudos pré-históricos demonstram o emprego geral da pedra, como

o primeiro instrumento, de que o homem se serviu, na luta e defesa contra os seus inimigos.

Poder-se-á também falar de uma *lei eterna,* isto é, de uma prescrição divina do *uso da pedra talhada,* ou da *pedra polida,* como um dos meios que o homem concebeu para acudir às suas mais urgentes necessidades?!... Ninguém di-lo-á, e isto é decisivo.

A mitologia grega era muito mais filosófica do que a atual filosofia espiritualista. A imaginação que pôde construir Astréia e Têmis, construiu também Ceres e Baco. Se era inexplicável a existência da justiça na terra sem um deus ou deusa, que a tivesse ensinado, não menos inexplicável era o plantio do trigo ou o cultivo da vinha sem a mesma intervenção divina. Havia assim coerência na ilusão; coerência que aliás falece aos doutrinários da criação divina do direito, quando não dão a mesma origem à ciência, à poesia, às artes em geral.

E não se diga que estas considerações, ainda que firam de frente o direito natural da escola teológica, todavia não alcançam o da chamada escola racionalista.

Elas atingem ambos. O que importa é fazer a seguinte distinção: ou a *razão*, de que falam os racionalistas, é tomada no velho significado de um supremo oráculo, que está no homem, mas é dele independente, a ele superior, preexistente a ele – e então seria mais sério pronunciar logo o nome de Deus, pois que a razão, assim concebida, não é mais do que uma das faces do próprio Deus dos teólogos; ou trata-se de uma *razão progressiva*, uma razão que se desenvolve,

uma faculdade histórica por conseguinte – e neste caso a questão quase se reduz a uma logomaquia, ou a uma falta de senso dos pobres racionalistas.

Porquanto a essa faculdade histórica foi tão natural conceber as primeiras formas do direito, como *regras* de convivência social, quão natural lhe foi, por exemplo, conceber também as primeiras formas de armas, o arco, a flecha, ou outra qualquer – como instrumentos de trabalho, como *utilidades*, como *meios* de vida. Onde é que está a diferença?...

Entendamo-nos portanto: não existe um direito natural, mas pode-se dizer que há uma lei natural do direito. Isto é tão simples, como se alguém dissesse: não existe uma linguagem natural, mas existe uma lei natural da linguagem; não há uma indústria natural, mas há uma lei natural da indústria; não há uma arte natural, mas há uma lei natural da arte.

São verdades estas, que qualquer espírito inteligente compreende sem esforço, no sentido de que, perante a natureza, não há língua nem gramática, não há *semítico* nem *indogermânico*; o homem não fala nem falou ainda língua alguma, não exerce indústria, nem cultiva arte de qualquer espécie, que a natureza lhe houvesse ensinado. Tudo é produto dele mesmo, do seu trabalho, da sua atividade.

Entretanto a observação histórica e etnológica atesta o seguinte fato: todos os povos que atravessaram os primeiros, os mais rudes estádios do desenvolvimento humano, têm o uso da linguagem; todos procuram meios de satifazer às suas necessidades, o que dá nascimento a

uma indústria; todos enfim são artífices – das armas com que caçam e pelejam, dos vasos em que comem e bebem, doa aprestos com que se adornam, e até dos túmulos em que descansam.

Particularmente a *cerâmica*, a arte do oleiro, oferece neste ponto um precioso ensinamento. Encontram-se *vasos* por toda parte: nos míseros tapumes que constroem os indígenas da Austrália, para os protegerem contra os ventos do mar, assim como nas choças dos cafres e betjuanos, e nos *wigwams* dos selvagens da América do Norte. Encontram-se vasos nas habitações dos primeiros íncolas da Grécia, da Itália e da Alemanha, bem como nas dos antigos americanos e nas dos asiatas(9).

Sim, encontram-se vasos por toda parte: sobre a mesa dos sábios, na *toilette* das damas, nas choupanas, nos templos, nos palácios, em todas as fases da cultura, desde a bilha de Rebeca até o lindo frasquinho de cristal, ou o ovóide de prata, que entorna pingos de essência no seio da moça hodierna.

Como se vê, são fenômenos repetidos, que, submetendo-se ao processo lógico da indução, levam o observador a unificá-los sob o conceito de uma lei, tão natural, como são todas as outras que se concebem para explicar a constante repetição de fatos no mundo físico.

Assim pode-se falar de uma lei natural da *indústria*, ou de uma lei natural do *fabrico de vasos*, ou de uma lei natural do *uso do fogo*, tendo somente em vista a generalidade do fenômeno, em os primeiros momentos da evolução cultural e nos mais separados

pontos de habitação da família humana, do mesmo modo que se fala de uma lei natural da queda dos corpos, ou do nivelamento das águas.

Mas nunca veio ao espírito de ninguém a singular idéia de uma indústria, uma cerâmica, uma arte *natural* significando um complexo de preceitos, impostos pela razão, ou inspirados por Deus, para regularem as ações do homem, no modo de exercer o seu trabalho, ou de fabricar os seus vasos, ou de construir os seus artefatos. Seria esta uma idéia supinamente ridícula.

É isto mesmo porém o que se dá com relação ao direito. Como fenômeno geral, que se encontra em todas as posições da humanidade, desde as mais ínfimas até as mais elevadas, em forma de regras de conduta e convivência social, o direito assume realmente o caráter de uma lei. Mas esta lei, que se pode também qualificar de *natural*, não é diversa das outras mencionadas.

Se o direito é um *sistema de regras*, não o é menos qualquer mister, qualquer arte, ou qualquer indústria humana. Se as regras do direito são *descobertas pela razão*, não deixam de ser também oriundas da mesma fonte as normas dirigentes da atividade do homem em outro qualquer domínio.

A razão que entra na formação de um código de leis, ainda que seja perfeito e acabado como o *Corpus Juris Civilis*, é a mesma, exatamente a mesma, que assiste ao delineamento de um edifício, ou à confecção de um par de sapatos[10]. Dizer portanto que o direito é um conjunto de regras, descobertas pela razão, importa simplesmente uma tolice, visto que se dá como

característico exclusivo das normas de direito, o que é comum à totalidade das regras da vida social.

Assim, para limitar-nos a poucos exemplos, a *civilidade* tem regras; quem as descobriu? A *dança* tem regras; quem as descobriu? Não há arte que não as tenha; quem as descobriu? Ninguém ousará negar a presença da razão em todas elas; mas também ninguém ousará afirmar que haja um conceito *a priori* da civilidade, nem um conceito *a priori* da dança, ou de outra qualquer arte. Donde vem, pois, o *apriorismo* do direito?

A pergunta é séria. Uma razão que, por si só, sem o auxílio da observação, sem dados experimentais, é incapaz de conceber a mais simples regra técnica, é incapaz de elevar-se à concepção, por exemplo, de uma norma geral de fabricar *bons vinhos,* ou de preparar *bons acepipes* – como pode uma tal razão ter capacidade bastante para tirar de si mesma, unicamente de si, todos os princípios da vida jurídica?

Um velho penalista alemão, Franz Rossirt, ainda sob a influência da filosofia kantesca, deturpada em mais de um ponto e exagerada pelos epígonos, inclusive o krausista Ahrens, ousa perguntar com certo ar de triunfo: Se não existisse um direito natural, onde poder-se-ia encontrar o meio de *comparação* e julgamento dos diversos fenômenos do direito positivo?...

Mas a resposta é facílima. E primeiro convém notar que o ilustre criminalista pressupôs a existência de uma coisa, que de fato não existia em seu tempo, nem existe ainda hoje, isto é, o *direito comparado,* de cuja

construção científica o maior embaraço tem sido mesmo a teoria estéril do direito natural.

Admitamos entretanto, por hipótese, a existêcia dele. O que prova isso? Nada. Todos sabemos que há, por exemplo, uma lingüística *comparada*. É dedutível daí o conceito de uma língua *natural*, como *meio de comparação?...*

A anatomia *comparada*, a mitologia *comparada*, a literatura *comparada*, são ramos científicos, florescentes e adiantados. Quem foi, porém, que já sentiu a necessidade do pressuposto de uma literatura, uma mitologia, uma anatomia *natural?*

É preciso uma vez por todas acabar com semelhantes antigualhas. O direito é uma obra do homem, ao mesmo tempo uma causa e um efeito do desenvolvimento humano. A história do direito é uma das formas da história da civilização.

Os teimosos teoristas de um *direito natural* são figuras anacrônicas, estão fora de seu tempo. Se eles possuíssem idéias mais claras sobre a história do *tal direito,* não se arrojariam a tê-lo, ainda hoje, na conta de uma lei suprema, preexistente à humanidade e ao planeta que ela habita.

Como tudo que é produzido pela fantasia dos povos, ou pela razão mal-educada dos espíritos diretores de uma época determinada como a *alma*, como *Deus*, como o *diabo* mesmo, do qual já houve em nossos dias quem se aventurasse a escrever a crônica(11), o *direito natural* também tem a sua história. Não é aqui lugar próprio de apreciar o processo da formação desse con-

ceito, desde o seu primeiro momento da antiga filosofia grega; mas podemos estudá-lo entre os romanos, cujo alto senso jurídico é uma garantia em favor dos resultados da nossa apreciação.

V

Antes de tudo, é um fato incontestável que a idéia de um direito natural foi inteiramente estranha aos romanos durante muitos séculos. Como todas as nações da antiguidade, Roma partiu, em seu desenvolvimento político, do princípio da exclusividade nacional, em todas as relações sociais.

Mas pouco a pouco, e à medida que o povo romano foi se pondo em contato com outros povos, abriu-se caminho a uma nova intuição oposta àquelas tendências de exclusivismo nacional, e como resultado dessa intuição apareceu, na esfera jurídico-privada, o conceito de *jus gentium*.

O velho direito romano, o orgulhoso *jus civile romanorum*, era uma espécie de muralha inacessível ao estrangeiro. Mudaram-se, porém, os tempos, as condições de existência do grande povo, e fez-se então preciso dar entrada a novos elementos de vida. A idéia do *jus gentium* foi o primeiro passo para uma *desnacionalização* do direito. A exigência fundamental do *jus civile* fazia depender da *civitas romana* a participação de suas disposições. Era uma base muito estreita, que só podia agüentar o edifício político de um povo guerreiro e conquistador.

Mas essa base alargou-se, e em vez da *civitas*, o senso prático de Roma lançou mão do princípio da *libertas,* como fundamento da sua nova vida jurídica. Já não era preciso ser cidadão romano – bastava ser um *homem livre*, para gozar das franquias e proventos do direito.

Não ficou, porém, aí. A cultura romana, tornando-se cultura greco-latina, pela invasão e influência do helenismo, cuja mais alta expressão foi a filosofia, recebeu em seu seio um grande número de idéias então correntes sobre a velha trilogia: Deus, o homem e a natureza. Este último conceito, principalmente, mostrou-se de uma elasticidade admirável. A filosofia de Cícero lhe deu feições diversas. Não só a *natura*, mas também a *lex naturae,* a *lex naturalis,* a *ratio naturalis, a ratio naturae,* representam nos seus escritos um importante papel.

Nas obras dos juristas posteriores estas *frases* assumiram proporções assustadoras. Na falta de outro fundamento, a *natura* era o último refúgio de qualquer explicação filosófica. Não deixa até de produzir atualmente uma certa impressão cômica o sério inalterável, com que grandes jurisconsultos faziam as despesas de suas demonstrações, só à custa de uma chamada *ratio naturalis*(12).

Nada mais simples, portanto, do que a marcha evolutiva do direito, mediante o influxo da filosofia, dar ainda um passo adiante e construir mais amplas doutrinas, tomando por base o conceito da *natura*

hominis, donde originou-se o *jus naturale,* não somente aplicável aos homens livres, mas aos homens em geral.

Era a última forma da intuição jurídica do povo-rei. Era um direito novo, sem dúvida – mas também um *direito de escravos.* E por uma dessas notáveis coincidências da história, esse *direito dos pobres*, dos *míseros* de todo gênero, aparecia ao mesmo tempo que começava a ganhar terreno a *religião dos desvalidos*[13].

Tudo isto porém foi resultado do espírito particular de uma época. A desnacionalização do direito, começada com a idéia dos *jus gentium* e concluída com a do *jus naturale,* foi apenas aparente. A *grande naturalização* de Caracalla, ou concessão da *civitas* a todos os habitantes do Império, fez que os domínios deste coincidissem com os do mundo culto de então. A humanidade formava, segundo a frase de Prudência, *ex alternis gentibus uma propago.* O direito romano era direito humano. Os princípios do *jus naturale,* como um direito, *quod naturalis ratio inter omnes homines constituit,* tiveram um valor prático. A grandeza e unidade do Império suscitaram a idéia de uma *societas humana,* à qual se aplicassem esses mesmos princípios.

A ilusão era desculpável. O que porém não merece desculpa é a cegueira de certos espíritos que, virando as costas à história e desprezando o seu testemunho, insistem na antiga e errônea doutrina de um *direito natural.*

Com efeito, na época de Darwin, ainda haver quem tome ao sério a concepção metafísica de um *direito absoluto,* independente do homem; ainda haver

quem tome ao sério os chamados eternos princípios do *justo*, do *moral*, do *bom*, do *belo*, e outros muitos *adjetivos substantivados,* que faziam as despesas da ciência dos nossos avós – é realmente um espetáculo lastimável.

Nós temos a infelicidade de assistir a esse espetáculo. A despeito de todos os reclamos do espírito filosófico moderno, os homens da *justiça absoluta* e dos *direitos inatos* ainda ousam erguer a voz em defesa das suas teorias. E ninguém há que os convença da caducidade delas. É tarefa que só ao tempo incumbe desempenhar.

Nem nós outros, que os combatemos, aspiramos uma tal glória: assim como não queremos, digamo-lo francamente, não queremos que se nos tenha em conta de inovadores. A negação de um direito natural é coeva da tese que primeiro o afirmou. Seria um fenômeno histórico bem singular que, havendo em todos os tempos cabeças desabusadas protestado contra as aberrações da especulação filosófica, somente a oca teoria do direito natural nunca tivesse encontrado barreira. Esse fenômeno não se deu.

Já na Grécia, entre outros, Arquelau, um jovem contemporâneo de Heráclito, havia contestado a procedência divina das leis humanas. Particularmente Carnéades, o céptico de gênio, negou a existência de um direito natural, e reconheceu somente como direito o direito positivo. *Jus civile est aliquod, naturale nullum.* Este seu princípio corresponde exatamente à intuição dos nossos dias[(14)].

Mas a questão não está em saber se já houve na antiguidade quem contradissesse a doutrina de um direito estabelecido pela natureza. O que deve hoje ser tomado em consideração, é o modo de demonstrar a invalidade dessa mesma doutrina, são os novos argumentos deduzidos contra ela; e isto basta para legitimar as pretensões da teoria hodierna.

Prossigamos na história. Depois da queda do império romano, e durante o longo período medieval, a idéia do direito, que não fora de todo absorvida pela idéia religiosa, não saiu do terreno positivo; não se implumou de sonhos e fantasias, para voar em busca de *leis eternas e absolutas.*

É a razão por que a escola dos glosadores e seus epígonos prestaram à ciência jurídica valiosíssimos serviços, que ainda hoje se fazem sentir e apreciar. Eles não tiveram outro conceito do direito natural, senão o que encontraram nas fontes romanas, conceito este, de que aliás não abusaram, como os seus mestres e predecessores.

Permaneceram assim as coisas até o século XVII. Foi então que surgiu na Holanda a ciência do direito internacional. Cheios de admiração, os mais nobres vultos do tempo, um Gustavo Adolfo, um Mílton, saudaram Grotius como o primeiro anunciador da idéia, em um mundo de violências e mentiras(15).

E asism como outrora os juristas romanos, do vago conceito do seu *jus gentium*, chegaram ao do *jus naturale*, ainda mais vago e indeterminado, assim também o holandês se deixou levar mais adiante pela

conseqüência do pensamento. Com o *direito internacional* nasceu simultaneamente o *direito natural.*

“Sistematizando velhas idéias, diz Treitschke, que desde o tempo de Lutero fermentavam no mundo protestante, procurou Grotius derivar da razão, da natureza social do homem, leis imutáveis da sociedade e do Estado.

“Atualmente mesmo, que nos achamos, há muito, desembaraçados do jugo de tais doutrinas, ao direito natural deve caber a glória indisputável de haver se levantado no seu terreno todo o trabalho político-especulativo de dois ricos séculos... Desde Grotius até Wicquefort, o velho conhecedor dos usos diplomáticos, foram os holandeses que falaram mais alto na publicística internacional; e quando mesmo a força da república começou a decair, a opinião do maritimista Bynkershoek e dos juristas de Leyden ainda era ouvida com respeito...”(16).

Estas palavras do notabilíssimo escritor alemão parecem-me aproveitáveis, não só pelo que encerram de instrutivo sobre a moderna gênesis do direito natural, como também por aquela importante asserção de “acharmo-nos hoje desembaraçados do jugo de tais doutrinas”, Infelizmente o – *nós* – de Treitschke só é perfeitamente aplicável à Alemanha, porém, as suas palavras me auxiliam na luta que encetei contra essa velha teoria, como ela ainda hoje entre nós é compreendida e ensinada.

As idéias de Grotius, comungadas por Puffendorf Thomasius e Leibnitz, estenderam-se até o fim do século

XVIII, quando a influência de Kant, combinada com a de Rousseau, forneceu um novo apoio à concepção racional do direito.

Neste ponto, são dignos de reconhecimento os serviços prestados pela teoria, menos dentro do seu próprio domínio, é verdade, do que fora dele. Assim, não é facilmente admissível que sem aqueles dois antecedentes, Schiller tivesse escrito versos como estes do *Guilherme Tell:*

Wenn der Gedrueckte nirgends Recht kann findem,
Wenn unertraeglich wird die Last – greift er
Hinauf getrosten Muthes in den Himmel

Und holt heruntur seine ew'gen Rechte,
Die roben hangen unveraeusserlich
Und unzerbrechlich wie die Sterne selbst…

("Quando o oprimido não pode em parte alguma achar proteção, quando o peso se lhe torna insuportável, então ele ergue-se corajoso até o céu, donde faz descerem os eternos direitos, que lá pendem inalienáveis e inquebrantáveis, como as estrelas mesmas.")

Isto é bonito e admirável, sem dúvida, mas somente como poesia. Se é certo, como eu já o disse uma vez, que a verdade não é a única medida das coisas, não é menos certo que a beleza delas, ainda que sejam versos de Schiller, não é uma garantia suficiente da verdade que possam conter.

Assim como o *jus naturale* dos romanos não teve outra melhor missão, senão a de ser um *direito de*

escravos, da mesma forma o direito natural dos modernos nunca foi mais do que um *direito de oprimidos.* Um desabafo, um *pis-aller* dos preteridos e mal aventurados.

O grande mérito da escola histórica está em ter posto um dique a essa fantástica racional dos direitos absolutos e imutáveis, reduzindo o direito em geral às proporções de uma coisa, que nasce, cresce e se desenvolve, como qualquer produto da natureza. A sua parte de erro consiste em que ela não deu conta bastante dos fatores sociais no processo secular de estratificação jurídica; o seu erro consiste em que ela, apesar de proclamar-se *histórica*, não estudou devidamente a *historicidade* do direito.

A filosofia de Hegel cometeu, entre outros, o grave pecado de estagnar a corrente da escola histórica e soltar de novo as rédeas à razão indisciplinada. Desde 1818, ano em que Hegel sucedeu a Fichte na cadeira de filosofia, até os nossos dias, tudo o que de mais sério se há pensado e escrito, com relação à origem e natureza do direito, pode-se dizer que são variações em tons diversos, mas todas sobre o mesmo tema, ciente ou inconscientemente, da *idéia* hegeliana.

Porém é de notar que, a tal respeito, não hauriu-se do hegelianismo o que ele tinha de mais proveitoso.

R. Haym, criticando o autor das *Grundlinien der Philosophie des Rechts* – disse que desde Kant deixara de existir a metafísica especulativa, ficando de pé a metafísica ética; Hegel, porém, fez o contrário: acabou com a ética deixando ficar a especulativa[17].

Não sei onde está o fundamento de semelhante crítica. Tanto uma, como outra, quer a metafísica especulativa, quer a ética, são achaques do espírito pensante; se curáveis ou incuráveis, é questão à parte; mas em todo caso dois vícios, dos quais não se concebe que um nobilite e outro desabone a quem os têm.

Ao invés do que sucedera com Kant, a doutrina ética de Hegel não foi bem compreendida e muito menos aceita. Os filósofos posteriores, ou fossem seus adeptos, ou seus adversários, recorreram de preferência aos tesouros, tão inexauríveis, quanto inúteis da sua metafísica especulativa.

Trendelenburg, sobretudo, que ocupou o lugar de Hegel na universidade de Berlim, e que foi durante o seu tempo, na opinião de Juliano Schmidt, a primeira cadeira de filosofia da Alemanha, ainda veio levantar mais escuma com o seu *Naturrecht auf dem Grund der Ethik* (1860).

Para ele o Estado é um organismo ético, e o direito a sua lei imanente, que deve ser realizada pela livre deliberação dos seus membros. A coação não é um característico essencial constitutivo do direito, pois o contrário seria fazer do mal o seu pressuposto, deixando-se destarte de derivar o Estado e o mesmo direito da *essência do ético* (*aus dem Wesen des Ethischen*), e explicando-se um e outro, não pela natureza ideal, mas pela natureza corrompida do homem[18].

Mas o que é esse *ético*, de cuja *essência* deriva o direito – o que é esse *adjetivo substantivado*, que vem

explicar os institutos jurídicos, ele que aliás também precisa de explicação? Trendelenburg não o disse, como não o disseram os seus discípulos e sectários.

Todas estas construções especulativas, sem base exérimental, sem o minimo respeito à realidade dos fatos – inclusive a própria doutrina ético-jurídica de Schopenhauer, menos fantástica, porém ainda errônea – não é uma hipérbole afirmar que desapareceram como fumo diante da revolução operada pelo professor von Jhering.

O novo momento, que ele adicionou ao velho conceito jurídico, o momento darwínico da *luta*, é tanto mais digno de apreciação, quanto é certo que filósofos alemães de alta nomeada, como que antecipadamente, já o tinham contestado. Herbart e Hartenstein, por exemplo, estabeleceram como princípio do direito o desprazer da *contenda* e a exigência que daí resulta para os próprios contendores, de firmar e reconhecer uma regra, cuja prossecução tem por fim evitar a luta mesma[(19)].

Mas releva ponderar que o sábio professor de Goettingen não foi bastante rigoroso na parte agressiva da sua teoria. Ele não quis entregar-se à destruição das velhas idéias com o mesmo empenho com que tratou de construir as novas. Debalde procurar-se-á nos seus livros uma refutação direta e detalhada do *direito natural;* pelo contrário ele chega às vezes a fazer-lhe concessões, que podem lançar uma certa perplexidade no espírito do leitor.

Esta crítica, pouco desenvolvida pelo nosso autor, é a tarefa que tomei sobre mim, como é também, desculpem-me a vaidade – a parte nova e original do meu trabalho.

VI

Dizer, como já por vezes tenho dito, que o direito é um produto da cultura humana importa negar que ele seja, segundo ensinava a finada escola racionalista e ainda hoje sustentam os seus póstumos sectários, uma entidade metafísica, anterior e superior ao homem.

Semelhante proposição, como se vê, é menos uma tese do que uma antítese; ela opõe à velha teoria, visionária e palavrosa, do chamado *direito natural*, a moderna doutrina positiva do direito oriundo da fonte comum de todas as conquistas e progressos da humanidade, em seu desenvolvimento histórico.

Faz-se, porém, preciso deixar logo estabelecido, o que se deve entender por *cultura*, em que consiste o processo *cultural*.

Antes de tudo: o conceito da cultura é mais amplo que o da *civilização*. Um povo civilizado não é ainda *ipso facto* um povo culto. A vicilização se caracteriza por traços, que representam mais o lado exterior do que o lado íntimo da cultura.

Assim, ninguém contestará, por exemplo, aos russos, aos turcos mesmos, a muitos outros povos do globo, relativamente florescentes, o nome de *civilizados*. Eles têm mais ou menos ordenadas as relações

da sua vida pública; possuem, pela mor parte, constituições e parlamentos; aproveitam-se dos progressos da ciência, da técnica e da indústria moderna; seus altos círculos sociais falam diversas línguas, lêem obras estrangeiras, vestem-se conforme a moda novíssima de Paris, comem e bebem, segundo todas as regra da polidez. Porém, não são *povos cultos*.

Estas últimas idéias, que me parecem exatas, pedi-as a Cristiano Muff, um escritor alemão, mas alemão insuspeito para os espíritos devotos, por ser um dos que trazem sempre na boca o nome de Deus. Já se vê que o conceito da cultura é muito mais largo e compreensivo do que se pode à primeira vista supor. Sem uma transformação de dentro para fora, sem uma substituição da selvageria do homem *natural* pela nobreza do homem *social*, não há propriamente *cultura*.

Quando, pois, afirma que o direito é um fruto da cultura humana, é só no intuito de considerá-lo um efeito, entre muitos outros, desse processo enorme de constante melhoramento e nobilização da humanidade; processo que começou com o homem, que há de acabar somente com ele, e que aliás não se distingue do processo mesmo da história.

Determinemos melhor o conceito da cultura. O estado originário das coisas, o estado em que elas se acham depois do seu nascimento, enquanto uma força estranha, a força espiritual do homem, como a sua inteligência e a sua vontade, não influi sobre elas, e não as modifica – esse estado se designa pelo nome geral de *natureza*.

A extensão desta idéia é constituída por todos os fenômenos do mundo, apreciados em si mesmos, conforme eles resultam das causas que os produzem, e o seu característico essencial é que a *natureza* se desenvolve segundo leis determinadas e forças que lhe são imanentes; não se afeiçoa de acordo com fins humanos. Quando isto porém acontece, quando o homem inteligente e ativo põe a mão em um objeto do mundo externo, para adaptá-lo a uma idéia superior, muda-se o estado desse objeto, e ele deixa de ser *simples natureza*.

É assim que se costuma falar de riquezas *naturais*, e de produtos *naturais*, significando alguma coisa de anterior e independente do trabalho humano[(20)]. Mas o terreno em que se lança a boa semente, a planta que a mão do jardineiro nobilita, o animal que o homem adestra e submete a seu serviço – todos experimentam um cultivo ou *cultura* refreadora da indisciplina e selvageria natural. A *cultura* é, pois, a antítese da *natureza*, no tanto quanto ela importa uma mudança do *natural*, no intuito de fazê-lo belo e bom.

Esta atividade nobilitante tem sobretudo aplicação ao homem. Desde o momento em que ele põe em si mesmo e nos outros, ciente e conscientemente, a sua mão aperfeiçoadora, começa também a abolir o estado da natureza, e então aparecem os primeiros rudimentos da vida cultural.

Vêm aqui muito a propósito as seguintes palavras de Júlio Froebel: “A cultura em oposição à natureza é o processo geral da vida, apreciado, não segundo a relação

de *causa e efeito*, mas segundo a de *meio e fim*. Ela é o desenvolvimento vital, pensado como *alvo*, e até onde chegam os meios humanos, tratados também como *alvo*; é a vida mesma considerada no ponto de vista da finalidade, como a natureza é a vida considerada no ponto de vista da *causalidade*".

Eis aí. No imenso mecanismo humano, o direito figura também, por assim dizer, como uma das peças de *torcer* e *ajeitar*, em proveito da sociedade, o homem da natureza.

Ele é, pois, antes de tudo, uma disciplina social, isto é, uma disciplina que a sociedade impõe a si mesma na pessoa dos seus membros, como meio de atingir o fim supremo – e o direito só tem este – da convivência harmônica de todos os associados.

Mas esta concepção do direito, como um resultado da cultura, como uma espécie de *política da força*, que se restringe e modifica, em nome somente da sua própria vantagem; este modo de concebê-lo, não como um presente divino, mas como um invento, um artefato, um produto do esforço do homem para dirigir o homem mesmo – esta concepção, repito, ainda conta presentemente decididos adversários.

São aqueles que, viciados por uma péssima educação filosófica, habituaram-se a ver no *direito* e na *força* duas coisas de origem inteiramente diversa, ou dois poderes, como Arimã e Ormuz, que disputam entre si o primado sobre a terra; quando a verdade é que o pio Ormuz do direito e o fero Arimã da força constituem um

mesmo ser; Ormuz não é mais do que Arimã nobilitado. Disse-o Rudolf con Jhering.

E é digno de ponderar-se; os sectários de um direito, *filho do céu,* ou *obra da natureza,* os que não podem compreender que o homem tenha podido forjar a sua própria cadeia, criando regras de convivência social – estão no mesmo pé de simplicidade e lastimável pobreza de espírito, em que se acha o povo ignorante, quando atribui a causas divinas muita coisa que afinal se verifica ser efeito de causas humanas.

Um exemplo basta para confirmá-lo. É sabido como ainda hoje, nas íntimas camadas da rudeza popular, mantém-se a velha crença nas *pedras do trovão* ou do *corisco,* que se entranham pela terra *sete braças,* e no fim de *sete anos* voltam à superfície, onde é feliz quem as encontra, porque tem nelas um talismã inestimável.

Entretanto, o progresso dos estudos pré-históricos já chegou a estabelecer como verdade incontestável que essas pedras são instrumentos de que serviram-se os homens primitivos. Ainda no começo do século passado (1734), quando Mahudel, na academia de paris, atribuiu-lhes uma tal procedência, foi objeto de escárnio público. Mas de que se tratava então?... Não era de dar uma origem humana àquilo que se supunha, sem exceção dos próprios sábios da época, *formado nas nuvens e caído do céu?...* Que diferença há pois entre este e o atual espetáculo em relação ao direito, que o rebanho dos doutores ainda tem na conta de uma ordenação divina?...

O futuro responderá. Bem entendido: o futuro para nós, visto como em outros países já o futuro é presente.

Acomodam-se de todo a este assunto, porque nascidas do mesmo pensamento, umas palavras que proferi em abril de 1883, num ato solene de colação de grau doutoral:

"É preciso levar a convicão no ânimo dos opiniáticos.

Não se crava o ferro no âmago do madeiro com uma só pancada de martelo.

É mister bater, bater cem vezes, e cem vezes repetir: o direito não é um filho do céu – é simplesmente um fenômeno histórico, um procuto cultural da humanidade. *Serpens nisi serpentem comederit, non fit draco* - (A serpe que não devora a serpe, não se faz dragão); a força que não vence a força, não se faz direito; o direito é a força, que matou a própria força...

Assim como, de todos os modos possíveis de abreviar o caminho entre dois pontos dados, a linha reta é o melhor; assim como, de todos os modos imagináveis de um corpo girar em torno de outro corpo, o círculo é o mais regular; assim também, de todos os modos possíveis de coexistência humana, o direito é o melhor modo.

Tal é a concepção que está de acordo com a intuição monística do mundo. Perante a consciência moderna, o direito é um *modus vivendi;* é a pacificação do antagonismo das forças sociais, da mesma forma que, perante o telescópio moderno, os sistemas planetários são tratados de paz entre as estrelas..."[(21)].

Convençamo-nos portanto: o direito é uma criação humana; é um dos modos de vida social, a vida pela coação, até onde não é possível a vida pelo amor; o que fez Savigny dizer que a necessidade e a existência do direito são uma conseqüência da imperfeição do nosso estado. O seu melhor conceito científico é o que ensina o grande mestre de Goettingen: - "o conjunto de condições existenciais da sociedade *coativamente* asseguradas". Se ao epíteto *existenciais* adicionarmos – *evolucionais* – pois que a sociedade não quer somente *existir*, mas também *desenvolver-se* – teremos a mais justa concepção e definição do direito.

Não se trata aí de um juízo sintético *a priori*, como eram as definições do velho racionalismo, porém de um sintético *a posteriori*, um filho da experiência, um resultado da indução. Demais, os chamados juízos sintéticos *a priori*, só o são para o indivíduo; perante a humanidade, a quem se podem aplicar as palavras do profeta: *mille anni tanquam dies* – é hoje líquido e incontroverso o *aposteriorismo* de todos eles.

Do espírito humano, em mais de um assunto, pode-se dizer o que diziam de Guizot, segundo refere Sainte-Beuve: - *ce qu'il avait appris ce matin, il avait l'air de le savoir de toute éternité.* O que há cinco ou seis mil anos, que do ponto de vista universal equivalem a um *ce matin*, ele aprendeu pouco a pouco, juntando peça por peça; hoje parece que sempre soube, que já veio ao mundo sabendo. É uma ilusão de óptida racional, tão explicável, como as ilusões da vista; o que importa, é não tomá-la ao sério, como se fosse uma

realidade, para construir sobre ela qualquer teoria científica.

VII

Uma vez concebido e definido o direito como o conjunto de condições, o complexo de princípios reguladores da vida social, coativamente assegurados, ou estabelecidos e manejados pelo Estado, resta averiguar o que é e em que consiste a respectiva ciência.

Antes de tudo, fique logo assentado que a ciência jurídica, bem como outro qualquer ramo do saber humano, não existe isolada. Na imensa cadeia de conhecimentos, logicamente organizados, que constituem as diversas ciências, ela figura também como um elo distinto, ocupa um lugar próprio, e tem a sua função específica.

Mas seja qual for esta função, e quaisquer que sejam os limites assinados a uma tal ciência, ou se aumente, ou se diminua o seu campo de observação, o que fica sempre fora de dúvida, é que ela trata de uma ordem de fatos humanos, tem por objeto um dos traços característicos da humanidade, faz parte por conseguinte da ciência do homem.

Isto posto, não lhe é indiferente saber de antemão o que seja esse mesmo homem, e qual a sua posição no seio da natureza. Porém para isso não há mister de recapitular idéias que pertencem exclusivamente ao círculo das ciências naturais. E nós outros que reclamamos para o direito, como ramo científico espe-

cial, um caráter autonômico, seríamos contraditórios, se o quiséssemos reduzir às mesquinhas proporções de uma seção da zoologia e da botânica, fazendo depender o seu conhecimento do conhecimento da c*élula,* da morfologia e fisiologia *celular!...*

Não é preciso remontar à época tão longínqua, indo além do período *pré-histórico,* e entrando mesmo no período *pré-humano* da evolução do mundo orgânico. O entroncamento do direito na antropologia não impõe a necessidade de cavar até as últimas raízes. O contrário é cair numa espécie de *gnose jurídica,* ou uma oca *pantosofia,* que só poderia correr parelhas com a terrível pantosofia sociológica.

O que importa principalmente é fazê-lo entrar na corrente da *ciência moderna,* resumindo-se, debaixo desta rubrica, os achados mais plausíveis da antropologia *darwínica.* Isto não é somente uma exigência lógica, é ainda uma necessidade real para o cultivo dessas matérias. Porquanto nada há de mais pernicioso às ciências do que mantê-las inteiramente isoladas. O isolamento as esteriliza.

Como diz o arguto provérbio alemão – *as árvores impedem de ver a floresta* – ou a demasiada concentração nos detalhes de uma especialidade rouba a vista geral do todo e apaga o sentimento da unidade científica.

Eis porque se torna preciso animar o direito, que já tem ares de ciência morta, como a teologia ou a metafísica de antigo estilo, pelo contato com a ciência

viva, com a ciência do tempo, com a última intuição dos espíritos superiores.

Entretanto, é possível que se objete: a que propósito elucidar aqui a posição do homem na natureza, se o direito nada tem que ver com o homem *natural*, mas somente com o homem *social*, tal como ele se mostra aos olhos do historiados e do filósofo?

A resposta surge de pronto. Conforme o lugar conferido ao homem no meio dos outros seres, conforme o papel que se lhe distribui entre as espécies animais, o direito assume também uma feição diferente.

Destarte, se ainda estamos em tempo de prestar ouvidos à velha filosofia dualista, que nunca passou de um comentário mal feito do *símbolo dos apóstolos*(22); se ainda estamos em tempo de beber todos os nossos conhecimentos na covinha de pedra, onde bebem as aves do céu e as almas dos santos, isto é, no mito hebreu de uma criação divina do universo: em uma palavra, se o homem continua a ser um *dioscuro*, o filho mais moço do criador e o rei da criação – então não há dúvida que o direito deve ressentir-se dessa origem; a ciência do direito deve encolher-se até tomar as dimensões de um capítulo da teologia.

Não há meio-termo. A controvérsia só tem hoje um sentido entre estes dois extremos: ou a criação natural, conforme a ciência, ou a divina, conforme o *Gênesis*; e os resultados não são os mesmos para quem toma um ou outro caminho.

Mas o homem é realmente um ser à parte, uma obra da mão de Deus? Ainda há lugar para esta

crença?... Um espírito sério só pode responder que não. Sobre tão alta procedência humana, eu me permito repetir as palavras de uma francesa inteligente: *on manque de renseignements.* E, como diz Schleiden – assim como no direito romano prevalecia o princípio; *in dubio pro fisco* – assim também nas ciências, deve haver a áurea regra: *in dubio pro lege naturali.* Enquanto pois o homem, este *fidalgo de ontem*, não sustentar com melhores dados as suas pretensões de celígena *pur sang*, há boas razões de tê-lo somente em conta de um fenômeno natural, como outro qualquer.

E o homem do *direito* não é diverso do da *zoologia*. O *antropocentrismo* é tão errôneo em um como em outro domínio. Admira mesmo que esta verdade ainda hoje precise abrir-se caminho a golpes de martelo. Desde que dissipou-se a ilusão *geocêntrica*, desde que a terra, soberana e grande aos olhos de Ptolomeu, foi empalmada e comprimida pela mão de Copérnico, até fazer-se do tamanho de um grão de areia, perdido no redemoinho dos sistemas siderais, a ilusão *antropocêntrica* tornou-se indesculpável.

Decerto: com que fundamento pode o homem considerar-se o rei da natureza, se o planeta que ele habita, é tão insignificante na vastidão do universo? Se a terra poderia até desaparecer do concerto imenso dos corpos celestes, desapercebida para muitos e sem a mínima quebra da harmonia de todos – por que também não poderia o homem extinguir-se com o seu planeta, sem lançar a mínima perturbação na ordem dos seres criados?! Onde está pois a sua supremacia?

A vaidade ou o orgulho inspirou ao homem a singular idéia de ser o mais perfeito dos entes da terra. O certo, porém, é que ele é um animal distinto e, como tal, não podendo ser comparado, nem mais perfeito, nem mais imperfeito do que o menor infusório. Qual é, pois, a medida, segundo a qual ele gradua a escala da perfeição? Será porventura a chamada *luz divina, faísca celeste*, e como quer que mais sôem as frases do uso? Em grande número de casos:

Er nennit's Vernumft und braucht1s allein
Um thierischer als jedes Thier zu sein.(*)

É preciso atirar para o meio do ferro-velho estas doutrinas que cheiram a incenso. A crença na origem divina do homem é um dos muitos resíduos, que existem, dos primórdios da cultura humana; é um *survival*, como diria Tylor, semelhante ao do *dominus tecum*, ainda hoje inconscientemente repetido, no ponto de vista antiguíssimo dos que acreditavam que o espirro importava sempre a entrada de um *bom* ou a saída de um *mau* espírito do corpo do indivíduo.

Sobre qual seja a sua verdadeira procedência, as pesquisas modernas não são unânimes; mas isto não embaraça a marcha das ciências, que têm base antropológica, às quais só interessa deixar estabelecido

---

* Ele o chama Razão e usa-o apenas para ser mais animalesco do que qualquer animal. (T. do E.).

que o homem não é “um anjo decaído, que se lembra do céu”.

Quanto à questão ardente da origem *piteciana*, não é aqui lugar de apreciá-la. Em todo caso, penso com Schleiden que a indignação moral, com que muitas pessoas repelem qualquer parentesco da nossa espécie com a dos macacos, é altamente cômica. Resumem tudo a tal respeito as seguintes palabras de Claparède: “Je suis de l’avis qu’il vaut mieux être un singe perfectionné qu’un Adam dégéneré”. *Conclusum est contra manichaeos.* Voltemos ao princípio.

A vida do direito no seio da humanidade, dis Pessina, requer duas grandes condições para o seu aperfeiçoamento, isto é, a *arte* e a *ciência*. Cronologicamente a arte antecede à ciência, porém vai melhorando com o surgir e progredir da ciência mesma, assim como na vida econômica do gênero humano, a arte transformadora da natureza precedeu o conhecimento científico dos fenômenos naturais, para depois aproveitar-se das vitórias alcançadas com o surgir e progredir de uma ciência da natureza.

Quando se fala de uma ciência do direito, nem é no sentido das vagas especulações, decoradas com o nome de filosofia, nem no sentido de um pequeno número de idéias gerais, que alimentam e dirigem os juristas práticos. Aquela a que me refiro, tem o cunho dos novos tempos; não consiste em saber de cor uma meia dúzia de títulos do *Corpus Juris,* e tampouco em repetir alguns capítulos de Ahrens, ou qualquer outro ilustre fanfarrão da metafísica jurídica.

A ciência do direito é uma ciência de seres vivos; ela entra por conseguinte na categoria da *fisiofilia* ou *filogenia* das funções vitais. O método que lhe assenta é sobretudo o método *filogenético*, do qual diz Eduard Strasburger ser o único de valor e importância para o estudo dos organismos viventes(23).

Quando Alexandre de Humboldt define a vida – *uma equação de condições* – a definição é verdadeira, não só quanto à vida dos indivíduos, mas também quanto à dos povos. Ora, entre as condições, cuja equação forma a vida destes últimos, o direito ocupa um lugar distinto, pois ele é o conjunto orgânico dessas mesmas condições, enquanto dependentes da atividade voluntária e como tais asseguradas por meio da coação.

A ciência do direito vem a ser, portanto, o estudo metódico e sistematizado de quais sejam essas formas condicionais, de cujo preenchimento, ao lado de outras, depende da ordem social ou o estado normal da vida pública.

Mas assim considerada, ela assume feição *histórica e evolutiva*, apresentando dois únicos lados de observação e pesquisa. São os dois pontos de vista da *filogenia* e da *ontogenia*, conforme se estuda a evolução do mesmo direito na humanidade em geral, ou nesta e naquela individualidade humana, singular ou coletiva(24).

Assim como existe, segundo Haeckel, uma *ontogenia glótica*, pelo que toca ao desenvolvimento lingüístico do menino, e uma *filogenia glótica*, relativamente ao mesmo desenvolvimento dado no gênero

humano – assim também se pode falar de uma *ontogenia* e de uma *filogenia jurídica*.

Se é certo que a humanidade em seu começo tinha tão pouco o uso da linguagem, como ainda hoje a criança o tem – não deve haver dúvida que, no domínio jurídico, a *ontogenia* também seja uma espécie da *filogenia*. A humanidade em seu princípio não sentia nem sabia o que é direito, como não o sabe nem sente o menino dos nossos dias. O *alalismo* e o *adikaísmo* são congêneres e coetâneos[(25)].

O desenvolvimento do senso jurídico, bem como da idéia que o acompanha e ilumina, tem se dado também segundo a lei da *herança e adaptação.* Assim como de quadrúpede que era, o homem passou a ser bípede, diferenciando e aperfeiçoando as extremidades orgânicas, pelo hábito do porte *reto*, a que o obrigou a necessidade de tocar e aprender no alto os objetos de sua apetência, porte *reto* esse, que foi-se transmitindo – capitalizado e aumentado – às gerações posteriores, da mesma forma, de feramente egoísta e sanguinário, que a natureza o fizera, ele pôde elevar-se pouco a pouco à altura de um ente social, pelo hábito análogo de um *reto* procedimento, a que igualmente o impeliu a necessidade de viver em harmonia com outros seres da espécie, tão terríveis como ele, tão ferozes e cruéis. Esse primeiro proceder com *retidão* foi também se traspassando sob a ação da mesma lei.

A constante repetição de atos assim determinados pelo interesse da vida comum, à medida que foram se organizando diversos grupos sociais, deu origem à

formação de um *costume*. É este que domina ao princípio toda a vida prática dos associados. Ele torna-se *moralidade*, à proporção que a consciência o reflete, e é ao mesmo tempo emanação religiosa, enquanto passa por um preceito da divindade, que pune a sua violação.

Mas afinal o domínio do *costume* chega ao ponto de tornar-se insuportável para o povo, que não lhe vota mais nenhum respeito, e então faz-se mister que se *escrevam leis*, em substituição dos costumes decaídos. O invento da *escritura*, cuja alta importância para a vida teorética é de todo incontestável, manifestou ainda mais cedo o seu imenso valor para a vida prática dos povos. A aplicação mais extensa, que primeiro dela se faz, é justamente na expressão e notação das leis.

Nos primórdios culturais, o *reto*, o *justo*, isto é, aquilo que era *conforme o costume* repousava só na consciência do indivíduo. Ele tinha aí uma vida simplesmente subjetiva, e achava um sustentáculo exterior somente nas mais altas personagens, no pai, no rei, nos nobres; porém a lei *objetivou* o costume, deu-lhe de um certo modo, por meio da escrita, uma existência externa, fora do espírito popular, ainda que, assim o exteriorizando, ela o tivesse mais ou menos subtraído à consciência imediata.

Considerando-se que o costume era ao mesmo tempo *religioso* e *moral*, é fácil de ver que enorme transformação experimenta o espírito popular, com a passagem dele para a esfera da lei. É quando também começa a aparecer, diferenciada e distinta, uma concepção do direito.

Estas últimas observações, que me parecem razoáveis, tomei-as de Lazarus e Steinthal, no artigo introdutório de sua *Voelkerpsychologie.* É um pedaço de *filogenia* jurídica, bem apto para dar a medida do valor e extensão de semelhante gênero de estudo.

São também aqui dignas de mencionar-se umas palavras de Hermann Post sobre o mesmo assunto. Ele diz: "Assim como o sol e seus planetas se mantêm suspensos, e destarte produzem a ordem do sistema solar; assim como os sistemas solares se mantêm suspensos, e deste modo produzem a ordem do sistema da *via lactea*; assim como os átomos se mantêm equilibrados nas moléculas e as moléculas nas células; assim como em todos os indivíduos morfológicos de ordem superior domina um laço orgânico, que põe todas as partes a serviço do *todo*; assim também forma-se um laço orgânico semelhante, logo que indivíduos fisiológicos são subrepujados por organismos específicos. Este laço – o mesmo que obsta que no homem individual cada célula obedeça à sua própria satisfação – no domínio da vida da espécie, é o que chamamos *costume*...

"Pode-se distinguir um costume patriarcal, um costume do Estado, um costume da Igreja, e um costume do comércio social. Entre estes domínios, o do costume do Estado é o que hoje de preferência denomina-se *direito*, o qual podemos por isso designar como a expressão da lei da divisão do trabalho no mesmo Estado e nos seus suborganismos.

"É certo que também os organismos patriarcais, nos tempos em que os Estados ainda não se têm separado com relação a eles, produzem um costume *coativo*. Mas esta ainda não constitui um domínio vital diferenciado, em frente de outro qualquer costume(26).

"Quando se forma um Estado autônomo acima dos organismos patriarcais, a produção do direito, na sua essência, passa para ele, e uma parte do costume patriarcal separa-se então, como moral popular *incoativa*. Só na tradição e no direito costumeiro é que esses organismos inferiores ainda aparecem como produtores jurídicos. Mas também aqui eles não são mais independentes *vis-à-vis* do Estado, porém essa mesma tradição e direito costumeiro só têm vigor, enquanto o Estado os reconhece como tais e presta-lhes o seu apoio...

"Destarte o Estado chamou a si toda a produção e execução do direito... Ele mantém-se para com este, como o corpo humano para com os processos fisiológicos que regulam a relação das células e dos órgãos uns com outros e com a totalidade da pessoa do homem..."[(27)]

Eu comungo reverente todas estas idéias. Há somente a notar que em Post, nem Lazarus e Steinthal adiantam muita coisa sobre a filogenia das concepções jurídicas. Eles nos instruem a respeito do processo evolutivo da fisiologia e morfologia, mas bem pouco nos dizem quanto à gênese histórica da psicologia do direito[(28)].

É o grande mérito de R. von Jhering ter aberto caminho a uma tal indagação. Para ele o direito é um fenômeno *finalístico*. A idéia de um *fim* ou de um *alvo* a atingir é a criadora de todos os institutos jurídicos, cujo valor não se determina pela verdade desta ou daquela tese especulativa, mas somente pela aplicabilidade e conveniência dos seus princípios práticos.

O desenvolvimento paleontológico do direito, ou a sua filogenia, como vimos, começou de muito longe, e tanto decerto, que qualquer tentativa para ir mais além pode degenerar em fantasmagoria naturalística, não menos improcedente do que a metafísica, e acabar por fazer do mesmo direito alguma coisa de semelhante ao *paraíso terreal*, que não está no céu, é verdade, mas também não se encontra na terra.

é o que se dá com alguns diletantes de ínfimo estilo, que, *hiperdarwinizando* o darwinismo, já querem descobrir instituições e organizações jurídicas até nas colméias, nos formigueiros e em outras formas de atividade coletiva da vida puramente animal, e fazer começar de lá o período embrionário do direito.

Completa falta de senso científico. Porquanto, se a embriologia tem cabimento neste assunto, quer simples, quer figuradamente, deve em todo caso circunscrever-se dentro de certos limites. Ainda não veio ao espírito de embriólogo nenhum estudar e apreciar as diversas fases da evolução fetal do homem por aquilo que se passa no ventre de uma besta grávida. O mesmo sucede com a embriogenia do direito: não deve ser procurada fora da humanidade.

A paleontologia lingüística, por exemplo, ainda não ousou chegar até o chilro das aves, o grito dos macacos, ou o zurrar dos asnos, como os primeiros esboços da linguagem humana. Assim também a paleontologia jurídica não tem competência para penetrar até *no reino das formigas,* sob pena de tornar-se ridícula e desprezível.

Eu falei de dois modos únicos de indagação e pesquisa no presente assunto: *filogenético* e *ontogenético.* O primeiro aí ficou delineado. Quanto à *ontogenia*, limito-me a advertir que, tratando-se de indivíduo singular, ela coincide em grande parte com a psicologia do direito, de que me ocupo em outro estudo; tratando-se porém se indivíduos coletivos, como grandes ou pequenos Estados, nações, povos, raças – basta-me repetir, para fazer compreender a sua importância, as seguintes palavras de Hermann Post:

"Logo que os direitos de todos os povos da terra forem reunidos e estudados no mesmo grau, em que o têm sido as suas línguas, a ciência jurídica será então capaz de despertar o interesse geral, e nada mais se lhe notará daquele conhecida aridez, de que ela ainda hoje se ressente."

NOTAS DO AUTOR

(1) Esta ordem de idéias acha-se exposta mais larga e detalhadamente em um trabalho, que tenho entre mãos, escrito em alemão, sob o título: *Die akademischen Lehrkraefte an der juristischen Facultaet in*

Pernambuco; ein Beitrag zur Kunde des geistigen Lebens in Brasilien;([*]) – trabalho de que também pretendo dar uma edição francesa, sob o título: *Le corps de professeurs à la Faculté de droit de Pernambuco.* Assim Deus me ajude; não só o deus da teologia, mas também o deus da ciência econômica, a substância *spinozística* do mundo, na qual... *vivimus, movemur et summus.* Quero citar mais de um réu perante o tribunal do mundo civilizado.

([*]) *Os professores acadêmicos na Faculdade de Direito de Pernambuco; uma contribuição ao conhecimento da vida espiritual no Brasil.* (T. do E.).

(2) *Der Ursprung des Rechts...* – pág. 3.

(3) *Der Ursprung...* – pág. 1 e seguintes.

(4) *Die Reform des juristischen Unterrichts. Eine akademische Antrittsvorlesung* – Weimar, 1873.

(5) *Ueber die Stellung der Rechtswissenchaft von dem Richterstuhl der Laien und der Schwester Wissenschaften* – Dorpat, 1875.

(6) *Der Zweck im Recht* – Vorrede, págs. XI e XII.

(7) *Der Zweck im Recht* – I, pág. 5 e 25.

(8) Até aqui o presente artigo já tinha sido publicado no jornal "Tribuna", em diversos números de novembro e dezembro de 1881, janeiro e junho de 1882. Foi a primeira tentativa, feita entre nós, para abrir caminho a uma nova concepção do direito, ainda que certos tolos e invejosos, para quem não há pequeno Colombo que não deva ter também o seu pequeno Vespucci, já andem por ai chicanando a verdade e procurando ligar a importância do fato a outro qualquer nome, contanto que não seja o meu.

Naquele tempo, com exceção de alguns moços inteligentes, que se puseram do meu lado, ninguém mais se dignou, nem sequer de ler-me. Os homens da *ciência imóvel* riram-se do meu *germanismo*. Atualmente, porém, que são apenas passados cinco anos, já se nota contudo alguma mudança na intuição jurídica em geral.

É exato que o número dos convertidos ainda não é *legião*, mas já se fala, com um tal ou qual desassombro, de *luta pelo direito, evolução do direito,* e outroas *gefluegelte Worte* ou *frases aladas,* como dizem os alemães, ao passo que se contesta, a pé firme, a existência de um *direito natural;* coisas estas que naquela época não eram compreendidas. Deu-se portanto uma revolução, pequena sem dúvida, mas sempre revolução; e ela posso dizer o que disse Eugênio de Gusmão da guerra franco-prussiana, pouco depois de sua declaração: *oui! c'est vrai, la guerre c'est mon mérite, et je m'en vante*. Não sei se nisto há de minha parte demaciada pretensão; porém creio ter o direito de assim exprimir-me sem aliás correr o risco de perder um trono.

(9) Gustav Klemm – *Westermann's Monatshefte* – VI – 259.

(10) Reflitam, e verão que a verdade é esta. A razão é tão necessária para escrever-se, por exemplo, um *compêndio de direito natural,* como é necessária para fazer-se um *par de botas,* ou um *par de tamancos.* A prova é que, se os chamados animais irracionais não têm compêndios de *direito natural,* também não têm *tamancos* nem *botas*.

(11) Por exemplo: *Die Naturgeschichte des Teufels* – von Dr. Karsch.

(12) Basta lembrar os seguintes textos: ... *naturalis ratio efficit* (*Dig.* 41. 1 – L. 7, § 7): *naturalis ratio permitti* (*Dig.* 9, 2 – L. 4); *naturali ratione pertinet* (*Dig.* 13, 6 – L. 18, § 2): *naturalis ratio suadet* (*Dig.* 3, 5 – L. 39): *naturali ratione inutilies est* (*Dig. 44, 7 – L. 1,* § 9) ... e assim inúmeros outros.

(13) Releva aqui dar conta de um fato pouco notado. O primeiro protesto contra a desnaturalidade da escravidão não partiu de filósofos, nem de fundadores de religiões, porém de juristas. Foram decerto os jurisconsultos romanos que, ao fecharem o período do seu maior esplendor, procuraram opor àquela desnaturalidade uma

razão teorética, estabelecendo como princípio que, segundo o *jus naturale,* todos os homens são livres e iguais; pelo que a escravidão é contra o direito. Princípio este atualmente estéril, mas naqueles tempos fecundo e admirável.

(14) O estudo superficial e quase nulo, que se costuma fazer da filosofia grega, não dá uma idéia exata do importante papel histórico do *cepticismo*. Entretanto os *cépticos* eram todos espíritos superiores, os quais rompendo com as tradições recebidas declaravam guerra de morte às *verdades convencionais* do seu tempo. E a prova do quanto eles valiam, é que a própria filosofia de Sócrates, propondo-se combater o cepticismo dos sofistas, acabou por destruir as bases da velha intuição filosífica, de um modo ainda mais decisivo, do que fizeram-no os sofistas mesmos. Os cépticos eram antes de tudo homens sinceros, que não acreditavam nas frivolidades então ensinadas, e tinham a coragem de declará-lo. Carnéades foi um desses.

(15) O entusiasmo de Mílton se manifestou até em utilizar-se, para o seu *Paraíso Perdido,* de várias passagens do *Adamus exul,* de Grotius – tragédia escrita em jâmbicos latinos. Entre outros, o belo verso de Mílton: *Better to reign in hell than serve in heav'n*, é uma tradução dos dois seguintes de Grotius:

Alto praesse Tartaro siquidem juvat,
Caelis quam in ipsis servi obire munia.

(16) *Historische und politische Aufsaetze* – II – pág. 472.

(17) *Hegel und seine Zeit* – pág. 367.

(18) *Naturrecht...* – parágrafo 93 e seguintes.

(19) Herbart – *Analytische Beleuchtung des Naturrechts* – 1836, págs. 13, 62, 89. – Hartenstein – *Grundbegriffe der ethischen Wissenschaften* – 1833, pág. 197.

(20) Os fabulistas do *direito natural* mal compreendem que fazem dele um irmão dos *frutos* que se colhem nas selvas, ou do *ouro* e *prata* que se extrai

das minas, ou até dos mariscos que se apanham na praia!... O *direito natural* vem a ser, segundo eles, o direito sem mistura de realidade positiva, considerado em sua pureza original; uma espécie de *direito em pó* ou de *direito em barra,* que vai sendo pouco a pouco reduzido a obra. Não há maior contra-senso.

(21) Estas palavras valeram-me então uma série de descomposturas pela imprensa; descomposturas aplaudidas e até fomentadas por colegas meus, lentes da Faculdade, alguns dos quais já querem hoje passar como iniciadores da *nova intuição,* por terem tomado um caminho diverso do de outrora, sem reconhecerem, ingratos ou inconscientes – que fui eu quem o abriu!...

(22) Bem pudera dar-lhe o nome de filosofia do *passaporte*. Ela ensina com todo o sério que são três os seus problemas capitais: *o que é o homem?... donde vem ele?... e para onde vai?...* São justamente os pontos mais importantes de qualquer *salvo-conduto* policial.

(23) Se o leitor entende, tanto melhor para si; caso porém não entenda, não é culpa nossa. Talvez nos perguntem: quem é este Sr. Eduard F. Strasburger? Só podemos responder que não é lente da nossa Faculdade, nem candidato à deputação geral; mas é professor universitário de Jena, e o escrito dele ao qual nos reportamos, intitula-se: *Ueber die Bedeutung phylogenetischer Methode für die Erforschung lebender Wesen.*

(24) Consulte-se as obras de HJaeckel, principalmente a *História da Criação* e os *Alvos e Caminhos da História Evolucional.* Aí melhor compreender-se-á o profundo sentido das *ominosas* expressões – *ontogenia* e *filogenia*.

(25) Os doutores que pretendem felicitar a mocidade brasileira com a conservação dos cacaréus de *direitos naturais, direitos inatos, originários,* (etc.) – têm um exato pressentimento da própria derrota, quando se insurgem contra estas e outras aplicações de dados naturalísticos à esfera jurídica; pois elas põem bem

patente a inanidade das velhas doutrinas. E é digno de nota que ainda hoje há quem fale com todo sério de um *direito primigênio*, sem refletir que esta última expressão foi tomada da história natural, em cuja tecnologia latina é que se encontra a frase *elephas primigenius*. Mas quão distante o sentido de uma do da outra expressão!... Aqui significando um dos maiores *fósseis*, um quadrúpede da época diluvial, cuja espécie desapareceu; ali, porém, querendo significar um primeiro direito, um direito gerador de todos os direitos humanos, o direito da liberdade, desta mesma liberdade, que aliás ainda não é de todo nascida, e que na genealogia dos direitos, segundo promete a história, há de ser o *último nato*.

(26) *Einleitung in eine Naturwissenschaft des Rechts* – págs. 17, 18, 19, 20 e 21.

(27) Sobre o que seja e como se deva compreender uma fisiologia, morfologia e psicologia do direito, veja-se o artigo consagrado especialmente a este assunto.

(28) Para compreender a justeza das vistas de Post, basta lembrar-se da Bíblia, da história do povo judeu, da vida e desenvolvimento das tribos, até a formação do Estado de Israel.

VI

UNS LIGEIROS TRAÇOS SOBRE A VIDA RELIGIOSA NO BRASIL

(Março, 1881) [V]

I

Há cerca de três anos que escrevi as seguintes palavras, cuja verdade ainda conserva, aos meus olhos, o frescor do primeiro momento, que aliás em muitas outras é enganoso e passageiro. "Não há, disse eu, não há razão suficiente, máxime entre nós, para ter-se a religião como dispensada do seu mister de *iludir* e *consolar*. Ainda por muito tempo – e quem pode assegurar que não sempre? – o organismo social terá funções religiosas, e carecerá para elas de órgãos especiais. Enquanto o homem, encontrando neste mundo somente durezas, injustiças e misérias, criar-se pela fantasia um mundo melhor, uma ilha encantada, onde ele irá repousar das fadigas e enjôos da existência, a religião será, como até hoje, um fator poderoso na história das nações"[(1)].

Apadrinho-me logo em princípio com estas linhas, que tudo podem conter, menos um manifesto de intuição *ateística*, para que, no correr do presente

artigo, não se receba em mau sentido a expressão de certas verdades, nem se me ponha à conta dos *ímpios* de profissão, inscrevendo-se o meu nome no livro dos condenados.

E importa ainda notar: as palavras que citei não são fios vermelhos que se destaquem da cor geral do meu pensamento em matéria religiosa. Já muito antes, a propósito de assunto análogo, e combatendo as idéias de Vacherot, eu tinha escrito: "Dizer que a religião não tem raízes profundas no mais íntimo da alma humana é uma calúnia psicológica. Se porque o estado religioso de alguns espíritos pode atenuar-se a ponto de parecer nulo, daí se deduz que ele é provisório e não corresponde a uma faculdade permanente, não seria injusto assegurar também que o estado filosófico é da mesma natureza, porque vemo-lo muitas vezes tornar-se vagamente indeciso e perder-se nos vapores de místicas visões... É certo que não pertencemos ao grupo dos que pensam que o pássaro, a quem se cortam as asas, não pode mais viver, ou que a alma, de quem se tiram as esperanças e belas perspectivas de além-túmulo, perde por isso as forças e rola no abismo da abjeção e da miséria. Este insulto que se faz à razão e à liberdade, julgadas incapazes de abraçar a virtude por si mesma, quando não se lhe deixa cair no seio um título de débito pagável em outro mundo; este suborno hediondo, praticado em nome de Deus, é a mais viva prova da tacanhice humana, é a teoria do *ganho transcendental*. Não a discutimos, desprezamo-la. Mas também não

podemos admitir que a filosofia venha podar estes lances primitivos, estas primeiras folhas do coração, como estéreis e caidiças, para produzir mais vigorosos rebentos"[2].

Já se vê, portanto, que na ordem dos heresiarcas da atualidade não ocupo um lugar saliente. As minhas idéias religiosas não são, é verdade, totalmente estremes do satânico influxo da ciência vigente: mas não são também de todo perniciosa. E conquanto, ainda assim, eu seja um grande pecador diante do papa e da sua Igreja, *coram Lene pontifice*, todavia, se fosse candidato à bem-aventurança eterna, a minha candidatura não seria tão pouco segura, como a de muito atual pretendente à deputação parlamentar pela novíssima lei eleitoral. No fundo da minha *impiedade*, um olhar menos envesgado e mais perspicaz do que, por exemplo, o do autor dos novos *Elementos de Filosofia do Direito,* e de seus dignos irmãos em S. Tomás, descobrirá talvez ainda um resto de senso religioso, que é a única herança dos meus avós, se é que me concedem tê-los, herança aliás tão sujeita á lei do *homocronismo*, como a de qualquer qualidade física; donde resulta que há uma idade da religião, da mesma forma que há uma idade da pubescência, e uma outra da canície. Eu me acho nessa idade; razão pela qual já começo também a *duvidar* das minhas *dúvidas* e a ficar um pouco mais sério diante do pensamento da morte, que é e há de ser sempre o *musageta* da filosofia.

Destarte é fácil compreender que, propondo-me apreciar, bem que ligeiramente, a sintomatologia da vida religiosa entre nós, não tenho segunda intenção, nem deixo-me levar por este ou aquele sentimento de rancor e hostilidade contra o *negócio* dos padres, que porventura faça mal ao meu *negócio*. A coisa é mui diversa; é um estudo de ocasião, ou se quiserem, um entretenimento de artista, perfeitamente adaptado à natureza do assunto.

E, com efeito, a nossa religiosidade é um pedaço de estética nacional, adequada ao grau inferior da nossa cultura, na qual, à semelhança das plantas e animais, ainda os espíritos são incapazes de transmitir à matéria, que os circunda, as idéias que os animam, e o esforço pelo belo se exprime unicamente por manifestações imediatas de formas e cores harmônicas em seu próprio corpo, como a corola da rosa ou a plumagem do beija-flor. Os que vão à igreja, que é um teatro sagrado, como os que vão ao teatro, que é uma igreja profana, pensam e tratam, sobretudo, de embelecer a si mesmos. Um pedaço de estética, disse eu, mas a estética selvagem, que maneja o que há de mais fútil na poesia, de mais cediço na música, de mais ridículo na escultura. Daí o velho, mas sempre estranho espetáculo dos nossos festins religiosos, que nada encerram de edificante e purificador, e onde o perfume do incenso, que se tem por agradável ao olfato divino, posto que o bom Deus, na frase de Daniel Spitzer, o famoso folhetinista de Viena, se compraza tanto em aspirar a fumaça de um turíbulo, como a que sai de um bonito cachimbo de

écume de mer, onde o incenso, repito, se alia ao detonar da pólvora, cujo cheiro sulfuroso é aliás, segundo a crença dominante, um dos mais vivos característicos do diabo... Muito mais demonológica do que teológica, a nossa vida religiosa é justamente por isso menos trágica do que cômica, pois que o chamado príncipe das trevas, com o gênio folgazão que todos lhe reconhecem, intrometendo-se em toda e qualquer conversa, que o homem trave com Deus, constitui o *momento* de mais interesse na *comédie larmoyante* da existência.

II

É um erro grosseiro, ainda que muito seguido em nossos dias, supor que a humanidade se acha em caminho para um estado de coisas, onde a religião só brilhe pela ausência. E penso com Júlio Froebel que esta opinião seria errônea, quando mesmo a religião não fosse mais do que a metafísica do povo, incapaz de reflexão filosófica. Porquanto nem está no destino do gênero humano compor-se todo de filósofos, nem a necessidade metafísica se extingue jamais naqueles, que não filosofam, e tampouco se dá por satisfeita com os resultados materialístico-científicos que tocam somente na superfície das coisas, admitindo-se mesmo que tais resultados fossem acessíveis à inteligência do comum dos homens. Mas também é certo, por outro lado, que a religião, sujeita, como tudo mais, a esse contínuo processo de diferenciação e integração que constitui o progresso humano, está igualmente sujeita, como tudo

mais, ao falseamento da sua evolução, consistente em adquirir formas e caracteres não determinados pela sua natureza. Assim, o cristianismo, que eu não hesito em considerar como uma diferenciação natural no movimento religioso da antiguidade, falseou-se logo no seu começo, transformando-se em catolicismo, que já é em si um caso cenogenético da primitiva religião cristã; e à proporção que mudam-se as idéias e modificam-se os sentimentos, a cenogenia aumenta, e cada vez mais distante vai ficando o cristianismo do seu ponto de partida; o que entretanto não impede que ele venha a terminar, como pensa E. von Hartmann, por ser a religião dos pobres de espírito, dos míseros de todo o gênero. Com o seu caráter de universalidade, com o seu âmbito humanitário, o cristianismo mais que outro qualquer sistema de crenças e convicções, com que o homem procura satisfazer a sua necessidade de paz íntima, de contentamento e de ventura, é dotado de uma alta capacidade de *adaptação*, que o tem feito até hoje resistir a todas as causas de dissolução e aniquilamento. Fenômeno este que nada tem de miraculoso, mas antes é explicável pelas leis gerais, que regulam a existência das organizações fortes e bem constituídas. Quando por exemplo, se diz de um homem que ele é *sadio*, semelhante frase, traduzida na linguagem científica moderna, só significa, a meu ver, que esse homem, considerado como todo orgânico, possui uma grande *adaptabilidade*; e esta, que em última análise se reduz simplesmente à função fisiológica da nutrição, consiste então na propriedade orgânica, celular, plastidular, de

assimilar-se, de poder nutrir-se daquilo que em geral é para os outros um elemento de destruição, uma causa de morte. E aí está a explicação do *milagre* dos indivíduos, que passam ilesos no meio de uma população acometida de peste, como aí também, para notá-lo incidentemente, se acha talvez contida a possibilidade de uma *darwinização,* se assim posso dizer, da patologia, tal qual se deu na fisiologia, nas mãos de Ernesto Brücke, professor universitário de Viena, e o maior fisiólogo hodierno.

Mas saúde e longevidade não querem dizer imortalidade. Quem não sucumbe pela doença, acaba enfim pelo *marasmus senilis*; verdade, quanto aos indivíduos das espécies vivas, que permanece a mesma, quanto às idéias organizadas, quanto aos coros e instituições sociais. O cristianismo, isto é, o conjunto de religiões diferentes, que saíram da velha cepa, está nesse caso: desfolhado, seco, inanido, e quase já em condições de poderem-se-lhe aplicar as belas palavras de Lucano sobre Pompeu: *stat magni nominis umbra*! Quando uma religião chega a ponto de nada mais inspirar de grande e elevado, quer no domínio ético, quer no domínio estético, é concludente que a história vai dispensar os seus serviços, arrojando-a sem piedade para o remanso das águas. A religião dos nossos pais é hoje incapaz, não só de produzir um herói, um mártir, um santo, ou mesmo de alimentar um poeta ou um artista, mas até de provocar um feito digno, uma ação nobilitante. É possível que ainda atualmente, onde quer que se achem reunidas em nome de Cristo, duas ou três

pessoas, o espírito do homem-deus esteja com eles; mas é mister confessar, ou que não há mais quem se reúna em nome dele, ou então que a sua assistência é de todo estéril e impotente para suscitar idéias grandes e abrir caminho a grandes cometimentos. Nada, portanto, de mais inexato do que um juízo que eu mesmo já uma vez enunciei, bem convencido aliás de exprimir uma verdade, a propósito da influência interminável da doutrina do evangelho. Foi em tempos mais poéticos, em que o arroubo do *jesuísmo*, a velha *mania da cruz*, na sua forma moderna de um vago e romântico entusiasmo pelo Cristo, também se apoderou de mim e fez-me então prorromper, entre outros, no seguinte ditirambo: "Platão é hoje aenas uma palavra impotente da erudição filosófica, e ainda muitas vezes destituída de senso. Mas onde quer que haja um banquete em nome das grandes idéias humanitárias, Jesus ocupa a presidência da mesa e distribui o pão celeste das delícias inefáveis"(3). É o exórdio de uma *Christiade* no gosto do tempo; mas hoje vejo que aí há uma coisa superior à boniteza da *frase*: é a falsidade da asserção. Não que eu conteste ao fundador do cristianismo os seus altos merecimentos; porém contesto ao espírito moderno, sob a forma mesmo pouco elevada, que ele veste entre nós, a faculdade de sentir e pensar envangelicamente. A influência de Jesus sobre a vida psíquica está reduzida a um mínimo imperceptível, que já não é suficiente, nem mesmo para servir de pretexto à continuação do espetáculo grotesco de padres e frades, popes e bonzos, católicos, gregos e protestantes. O

próprio *eldorado* da bem-aventurança eterna não tem mais a eficácia de outrora. A fé que transportava montanhas, não transporta um grão de areia. O reino dos céus, que se prometeu aos pobres, aos sequiosos de justiça, tornou-se alguma coisa de semelhante ao império dos *Incas*: uma recordação histórica, ou, antes, uma reminiscência poética. E tenhamos coragem de dizê-lo: em matéria de amor e fraternidade, que constituem o âmago da sua doutrina, Jesus *perdeu o seu latim*. Eu mesmo já tive o pressentimento desta verdade, que exprimi em versos:

Se ao grito dos que padecem
O mundo cerra os ouvidos,
Se do prazer dos ruídos
Perdeu-se de Deus a voz,
De torpezas maculada
do Cristo a veste inconsútil,
Parece que foi inútil
O ter morrido por nós...

Parece, disse o poeta. Mas, não direi o filósofo, porém o que há de filosófico em mim, ousa afirmá-lo sem a mínima reserva.

Mais que todos os esforços dos Strauss e dos Renan, há um fato que ataca irrefutavelmente a divindade do mestre: é o *pauperismo* dos nossos dias, com todo o seu séquito de prostituições e de misérias. Não é mais lícito deixarmo-nos iludir por frases vãs, que não agüentam uma análise severa. Ainda que de longe, muito de longe, também eu pertenço aos – *Wir* – a que se referiu o venerando autor do *Der alte und der neue*

Glaube. Sim, nós não somos mais cristãos. E pelo que particularmente me toca, na qualidade de um filho da Igreja Romana, eu vou ainda adiante: nós não somos mais católicos. Atestam-no o prosaísmo e a esterilidade da nossa vida religiosa.

III

(Outubro, 1882) [V]

Dezessete meses depois! É tempo suficiente para gastarem-se uns vinte pares de sapatos e abandonarem-se, como errôneas, outras tantas opiniões. Bem entendido, quando se trata de espíritos que não andam com os pés descalços, nem com a cabeça nua de idéias. Só a estes é dado passar mais de um ano com um trajo único, e levar até a vida inteira com uma única opinião. Eu não pertenço a esta classe; o que entretanto não quer dizer, nem que me julgue por isso mais feliz que os outros meus irmãos em fraqueza humana, nem que também me considere obrigado a pôr todos os dias os meus livros em leilão, para munir-me de novos, nunca ter uma teoria definitiva, um modo de ver peremptório. Não sou do número dos que, uma vez julgando-se de posse da verdade, nunca mais se convencem de que tomaram *cobre por ouro*, e vivem capacitados de terem tudo quanto é preciso, de nada deverem acrescentar ao capital adquirido. Mas também não me enfileiro com os que seguem sempre a doutrina expendida pela última obra, que lhes chegou às mãos; o que é em todo o caso um pouco melhor do que ser sempre da opinião do

primeiro livro que se leu, ou seja o *catecismo*, ou a história de *Carlos Magno*, ou a do *Consulado e do Império*, ou enfim qualquer tratado de filosofia francesa.

Eis aqui uma prova. Dezessete meses depois que foram escritas as linhas, que o leitor acaba de percorrer, ainda não sinto que tivesse passado, na ordem de idéias então enunciadas, por modificação alguma. Fenômeno, para mim mesmo, tanto mais digno de nota, quanto é certo que não me faltaram motivos de completa alteração psicológica, se por tal deve-se entender, como eu entendo, qualquer mudança de convicções assentadas. Insisto pois no meu juízo: nós não somos mais católicos. A chamada religião de nossos pais parece que não quer ser a religião de nossos filhos. O mínimo de sinceridade que é preciso para enobrecer qualquer pratica religiosa e distingui-la na pantomímica teatral, esse mesmo já não existe, nem sequer nos domínios inferiores da nossa sociedade.

Há cerca de dez anos, Garibaldi, escrevendo a Karl Blind em Londres, dizia: “Creio que no mundo inteiro não há um país, que seja menos católico do que a Itália. O governo e as classes superiores apresentam ainda externamente uma certa devoção, que eles, porém, no íntimo não sentem. Pelo que toca à massa do povo, ela está muito longe de ser inteiramente católica; nos *botequins padrescos* não se encontram senão velhas “*bigottes*”. – Sim, senhor; eu não contesto a verdade do fato, ainda que me pareça um pouco incompreensível, como é que o catolicismo, que tem o seu centro na Itália, pode ali se sustentar somente pelo concurso das

velhas; mas creio, por minha vez, ser-me lícito afirmar que a aludida *incatolicidade*, ou seja uma ventura, ou seja uma desgraça, não é privilégio, nem característico dos italianos. Não somos decerto, como eles, um povo de artistas; porém somos, do mesmo modo, se não até em maior escala do que eles, um povo de cépticos.

Na época das cruzadas, quando todos os cristãos ardiam no desejo de derramar o sangue e a vida para remir o *Santo Sepulcro*, os mercadores de Veneza e Florença vendiam armas aos infiéis. Ainda não fizemos outro tanto, é verdade, mas fazemos coisa pior: reduzimos o templo, a respeitável *domus orationis*, de que tanto fabulam os padres, a lugar de *rendez-vous*. Os amantes, a quem é vedado avistarem-se no teatro, avistam-se na igreja, onde é mais fácil a troca de olhares, e não raras vezes também a troca de beijos. A casa do Senhor, com todos os seus terríveis mistérios – *quam terribilis est locus iste* – não é bastante sagrada, para que nela nos abstenhamos de atos ainda mais indecentes do que um beijo a furto ou um olhar amoroso. Dentro do templo faz-se jorrar o sangue e cometem-se assassinatos. O ponto é que um motivo superior de interesse humano justifique o desrespeito às coisas divinas. Entre nós não se costuma ajoelhar diante da Madona, antes de ir perpetrar um crime; porém não se duvida, no fervor de uma luta eleitoral, quebrar a cabeça de um adversário político, atirando-lhe em cima até uma imagem da Santa Virgem. Onde está pois a nossa catolicidade?

O escritor suíço M. G. Conrad, para mostrar o estado de decadência religiosa na própria pátria do catolicismo, refere o seguinte fato: “No Molo, em Nápoles, diz ele, um dominicano estava fazendo uma prédica quaresmal ao ar livre. Não longe dali brincava um polichinelo. O frade era entretenedor, mas polichinelo entretinha mais. Que faz então o povo leviano? Ele abandona o sacerdote comediante e precipita-se em busca do *brincão*. Apenas o frade observa esta deserção de bandeira, empertiga-se, levanta o seu crucifixo e grita aos fugitivos em tom de cólera: *Rimanete quá ecco il vero Pulcinella!*”(4).

Paulo Schramm, citando esta narrativa de Conrad, observa convicto: “Um tal *intermezzo* seria na Alemanha absolutamente impossível”(5). E eu o creio bem. Uma questão de raça, se não antes de evolução cultural: a fé germânica é toda sisudez e gravidade; não admite portanto semelhantes profanações.

Mas o caso é outro. A história que refere Conrad, pode ser a expressão de um fato realmente acontecido; porém parece antes criação da musa faceta, que produz os contos e as legendas populares. Entre nós também se sabe mais de uma história análoga. Não é o frade dominicano, apresentando Cristo ao povo como o único e verdadeiro polichinelo; mas é o vigário do sertão, ministrando o pão eucarístico ao compadre moribundo, em luta com a idéia fixa de um bode que havia furtado, e dizendo-lhe piedosamente que não pensasse em mais nada, senão naquele Senhor de misericórdia, que era o seu *verdadeiro bode*(6). Quem já não ouviu contar esta

anedota? Ela faz parte do nosso herbário de petas; nem eu dar-lhe-ia a honra de aqui mencioná-la, se não tivesse, para justificar-me, o edificante exemplo do filósofo suíço. Seja, porem, como for, o certo é que a história possui também no Brasil a sua *variante*, menos sutil e delicada, sem dúvida, mas nem por isso menos ímpia. O que ela, porventura, pode provar a respeito da Itália, prova igualmente a nosso respeito, isto é, que somos mais incrédulos do que se imagina.

A nossa religiosidade é com efeito mais epidérmica do que visceral. Não é raro, e eu o reconheço, que ainda entre nós o sentimento religioso desça até às fontes do pranto; mas também nas lágrimas de muita bela devota não seria talvez impossível ao microscópio descobrir alguma indecência... O choro é simplesmente um ato de volúpia.

Destes fatos, porém, que são inegáveis, à indução de um total desaparecimento do astro que único fulge no céu da fantasia popular – o astro da religião – vai uma longa, vai uma imensa distância. Não estou longe de crer que o que ainda possa existir, de verdade e seriedade, nos nossos atos religiosos, é insuficiente para opor barreira à invasão do mal comum, quero dizer, à invasão do espírito de dúvida, que vai por toda parte diminuindo os crentes e isolando os templos. Todavia, mantenho a convicção de que, se realmente está iniciada a época de uma *nova fé,* proveniente de um *novo saber,* filha legítima da ciência nova, essa época ainda não se abriu, nem tão cedo abrir-se-á para nós. E a ser sincero, devo acrescentar: a idéia de uma nova, que venha

substituir a velha fé, não me parece das mais acertadas. A história da ciência e seus triunfos é ao mesmo tempo a história da religião e suas derrotas, a história de Deus que se torna cada vez mais obscuro e problemático. Um aumento, qualquer aumento no domínio da ciência, importa sempre uma diminuição no domínio da fantasia; e entretanto a fantasia é a verdadeira *dei genitrix*, o princípio gerador da idéia do divino. Qual será pois essa nova fé, que tem de florescer sobre as ruínas da velha crença? Acho difícil determiná-la. Epicuro dizia: "os deuses habitam nos espaços intermediários do universo"; e a isto observa o Barão du Prel que fora melhor ter dito: "nos espaços intermediários do conhecimento que temos do universo"(7). Exatamente. Porém nesses intervalos haverá sempre esconderijos, onde nunca há de penetrar o olho indagador do espírito científico. Destarte, qualquer que seja o desenvolvimento que tome a cultura humana, há de sempre haver na humanidade uma parte culta e outra inculta, sem que aquela possa jamais quebrar todos os ídolos fabricados por esta. Eu creio na marcha ascensional, no constante engrandecimento do homem; mas isto não quer dizer que julgue possível o cumprimento de todas as suas esperanças. O exclusivo domínio da ciência é um dos mais belos ideais, de que pode nutrir-se a humanidade; mas bem antes que ela chegue a vê-lo realizado, o planeta será um cadáver. Se nos é lícito, para explicar certos fenômenos cósmicos, romper com a velha cronologia, prolongando o nosso passado e acumulando milhares sobre milhares de anos, o mesmo não se dá em

relação ao futuro. Não está em nosso arbítrio conferir à terra uma duração indefinida, subordinada ao encerramento evolucional da espécie humana, a realização do mais longínquo, do mais etéreo, do último dos nossos ideais. Além disto, acho alguma razão no devoto Cristiano Muff, quando diz que a humanidade que sobe, e por mais alto que ela suba, pode-se sempre repetir a palavra de Mefistófeles – *Setz dir Perruecken auf von Millionen Locken, Setz deinen Fuss auf ellenhohe Socken, Du Bleibst doch immer, was du bist,*([*]) isto é, uma pobre e lastimável humanidade[(8)].

Mas deixemos este ponto, que é melindroso. Nem aqui haveria lugar para desenvolvê-lo. Restrinjamo-nos, pois, ao pequeno assunto inicial: a nossa *incatolicidade*.

E creio que ninguém será capaz de contestá-la. Já não basta perguntar, onde está o horto de delícias, onde estão as flores, os frutos e os quatro rios do Éden? São velhos sonhos, ou velhas utopias, de que ninguém mais se lembra, nem sequer para compor uma figura de retórica. Adão e Eva mesmos estariam de todo esquecidos, se, porventura, expulsos pelo gládio ígneo do arcanjo, não se tivesse refugiado no *paraíso* de Mílton, bem que até nesse refúgio não estejam livres de já ir produzindo uma certa impressão cômica. Não é isto que merece menção. O que deve ser ponderado é de muito maior alcance. Com efeito, nós somos um povo inculto. Ainda não afirmamos em coisa alguma a nossa

[*] Põe a peruca sobre os seus milhões de cachos; põe o pé em cima de saltos bem altos, e então você fica sendo o que é. (T. do E.).

individualidade, o nosso caráter nacional. A filosofia e a ciência, entre nós, continuam a ser uma espécie de *roupa feita* em Paris, que é uma profanação descoser e recortar, e como tais nenhuma influência têm podido seriamente exercer sobre a evolução das nossas idéias religiosas. Donde vem pois que, sem o salutar reativo da cultura, o nosso povo, não obstante, apresenta vivos sinais de modificação radical em suas crenças? Quem disse ao povo rude e analfabeto que o céu pode ser bom, porém a terra é melhor; que esta pequena filial cá embaixo é cem vezes preferível à grande sede da empresa lá em cima? Quem lhe disse, quem lhe incutiu no espírito que é mister, até sobre Deus e suas promessas, transmitidas pelos seus prepostos, *fazer a parte* do cepticismo?... O problema é grave; e não é a mim que incumbe resolvê-lo. Em todo caso, porém, não deixa de causar estranheza aos olhos do observador despreocupado que um povo ignorante vá pouco a pouco, insensível e inconscientemente, partindo as cadeias da superstição tradicional. Feuerbach disse que o desenvolvimento de Deus, pois que Deus também se desenvolve, tem por pressuposto o desenvolvimento dos homens. Pode ser. Mas faço a seguinte nota: o desenvolvimento que porventura, no correr dos últimos vinte anos, tenha tido o espírito do povo brasileiro, é quase nulo; alguma coisa, talvez, de semelhante ao que pode ter-se dado, durante esse mesmo tempo, com o resfriamento da terra, ou com a força que o sol, de então para cá, tenha gasto em dar movimento e vida a tudo que lhe está sujeito; ao passo que o nosso Deus de hoje

não é precisamente o Deus de há vinte anos. Dir-se-ia que envelheceu um pouco e assumiu a posição de um bom avô, condescendente em extremo e capaz de tolerar o que o melhor dos pais não toleraria.

É digno de reflexão: o povo brasileiro, que ainda não sabe ler, já sabe entretanto rir-se de muita coisa, respeitável e sagrada!...

Acho razão em Steub, quando diz que todos os teologastros, desde Orígenes até o Barão von Ketteler, não nos têm feito mais ricos, nem sequer de uma única idéia nova; mas é falsa a sua antítese, quando afirma que também todos os cépticos não nos têm deixado de menos, nem um só, sequer, dos velhos prejuízos[(9)]. Conheço mais de um preconceito religioso que há perdido o seu valor, a sua eficácia de outrora. O povo, é certo, dificilmente poderá representar o ideal debaixo de outra forma, que não seja a forma da religião; porém é igualmente exato que, de tempos em tempos, ele quebra os antigos moldes e vaza em novos cadinhos a sua religiosidade. São para ele as épocas de crise na evolução do conceito de Deus. E até nós achamo-nos hoje em uma dessas épocas"...

NOTAS DO AUTOR

(1) "Um Discurso em Mangas de Camisa", pág. 33.[X]
(2) "O Americano", nº 6, pág. 23. Recife, 1870.[Z]
(3) "O Americano", págs. 51 e 53; 1870.

(4) *Humanitas! Kritische Betrachtungen über Christenthum, Wunder und Kernlied*. pág. 60.

(5) *Liberalismus und Schule in Deutschland.* pág. 60.

(6) Antes de qq censura sobre a baixeza da expressão, o leitor atenta para o ponto de que se trata: uma ligeira característica da nossa vida religiosa. O fato, que aí se refere, é um traço bem significativo.

(7) *Der Kampf um's Dasein am Himmel*. pág. 4.

(8) *Was ist Kultur?* – pág. 21.

(9) *Kleine Schriften* – 2. Bd., pág. 270.

NOTAS DOS ORGANIZADORES DA PRESENTE EDIÇÃO

PARTES I e II

A – Os três primeiros artigos que abrem o presente volume, todos de 1868, não foram incluídos nos livros que o autor publicou em vida. Aparecem somente nas edições organizadas por Sílvio Romero, que indicou as respectivas datas mas não onde teriam aparecido. Numa carta autobiográfica, Tobias Barreto informa haver colaborado, em 1868, no jornal "A Regeneração" (*Vários Escritos*, ed. de Sergipe, pág. 297), sem maiores detalhes quanto ao seu caráter. Presumivelmente tratava-se de uma publicação acadêmica, onde teria divulgado seus primeiros escritos filosóficos.

B – Em 1892, ao reeditar os *Estudos Alemães* e nele incluir esse trabalho de crítica ao tomismo, Sílvio Romero acrescentou-lhe a seguinte nota: "É o mais antigo artigo de crítica filosófica de Tobias Barreto, no qual começou a separar-se da filosofia do espiritualismo católico, e deu início à reformação espiritual entre nós". Diferentemente de seu amigo. Sílvio Romero não adquiriu uma formação de eclético espiritualista. Ao contrário, quando começou a participar do debate de

idéias (aluno do segundo ano da Faculdade, com 18 anos de idade), já o fez para combater o ecletismo, segundo se pode ver do trecho de um artigo de fins de 1869 – “A poesia contemporânea e sua intuição naturalística” – transcrito em *A Filosofia no Brasil* (págs. 59 a 61). Essa circunstância talvez explique o fato de que não tenha atribuído maior importância à distinção entre espiritualismo de Cousin e filosofia espiritualista católica. Na verdade, é como partidário de Cousin – sem adesões cegas à sua doutrina, característica aliás de que não padece a sua versão brasileira – que critica certos aspectos da doutrina de S. Tomás. O rompimento de Tobias Barreto com o espiritualismo só ocorrerá em 1869, ainda assim incorporando várias de suas teses.

C – Trata-se da resposta a uma crítica ao seu artigo anterior, assinada por Manuel Godofredo Autran, nome que figura entre os bacharéis de 1869, na lista publicada por Clóvis Beviláqua, em sua “História da Faculdade de Direito do Recife”, por sinal o mesmo ano em que se formo Tobias Barreto. Era natural de Pernambuco e filho do Conselheiro Autran, com quem p pensador sergipano travaria uma polêmica de grande repercussão nos meios intelectuais pernambucanos, no ano de 1870.

D – A análise da obra de Domingos de Magalhães foi divulgada em diversos números do “Correio Pernambucano”, que se editava em Recife, em junho de 1869. O autor cursava o último ano da Faculdade e

entregava-se, segundo nota de Sílvio Romero, “com ardor ao estudo de Cournot, Taine, Vacherot, Scherer, Mill, Littré e Augusto Comte”.

E – Do mesmo modo que os artigos anteriores, foi publicado no “Correio Pernambucano”, um números sucessivos, sob o título genérico de “Estudos de Filosofia”. Ao divulgá-lo em livro, na 2ª edição de *Estudos Alemães* (1892), Sílvio Romero adicionou uma nota onde afirma que o ensaio “marca a passagem definitiva de Tobias Barreto da velha intuição do espiritualismo francês para o naturalismo de Haeckel e Noire”. Parece-nos ao possa a afirmativa ser tomada ao pé da letra, sobretudo quando se tem em vista registrar, cronologicamente, a evolução filosófica de Tobias Barreto. Examinando o problema sob esse aspecto, Sílvio Romero escreveria, naquele mesmo ano de 1892, a propósito do ambiente cultural na Faculdade, em fins da década de 60: “O velho espiritualismo francês já estava posto de lado: o positivismo em sua significação puramente filosófica tinha tomado conta do terreno, expelindo a antiga doutrina. Ainda também não havia o conhecimento de Haeckel, de Hartmann, de Noire, do monismo e do transformismo, enfim. Tudo isto veio depois, a datar de 1871”; (*Prólogo* da 1ª edição de *Estudos de Direito* de Tobias Barreto, pág. XIV da edição de Sergipe). No livro *Zèverissimações Ineptas da Crítica,* Sílvio Romero indica ter lido a *História da Criação natural*, de Haeckel, em 1874. De todos os modos, o artigo consuma o rompimento definitivo com o

ecletismo espiritualista de COusin, que apenas se insinua no estudo anterior.

F – Publicado no “Correio Pernambucano”, de 28 a 30 de junho de 1869, sob o título: “Uma questão de psicologia”. Ao reeditar a obra de Tobias Barreto, Sílvio Romero referia esse trabalho, dando-o por desaparecido, mas supondo ter sido divulgado no “Jornal do Recife”. Oliveira Teles verificou o equívoco e editou-o, em livro, pela primeira vez, no volume *Vários Escritos*, da edição de Sergipe.

G – O trabalho foi divulgado primitivamente no jornal “O Americano”, que Tobias Barreto lançou, em 1870, em companhia de Franklin Távora (1842/1888), com a missão precípua de defender a plataforma do Partido Liberal, ao qual aderira. Acha-se estreitamente vinculado à problemática da crítica religiosa, de que tomara então conhecimento através da obra de Renan e Scherer, segundo depoimento de Sílvio Romero. Justamente o seu entusiasmo pelo tema é que provocaria rumorosa polêmica entre “O Americano” (Tobias Barreto) e “O Católico” (Conselheiro Autran).

H – Refere-se ao artigo “Uma luta de gigantes”.

I – O estudo não parece ter sido elaborado para divulgação na imprensa. É o trabalho de abertura do primeiro livro publicado por Tobias Barreto: *Ensaios e Estudos de Filosofia e Crítica* (1875). Foi redigido em

Escada, para onde se transferira em 1871 e onde pôde finalmente estudar alemão, projeto que acalentava desde 1869, "não podendo, porém, ir muito adiante, por causa das ocupações acadêmicas" ("Cartas Autobiográficas", in *Vários Escritos,* ed. de Sergipe, pág. 296). Nessa crítica à psicologia entendida como ciência da alma, pretende Tobias Barreto desfechar uma espécie de golpe de misericórdia na corrente eclética, com o que parece dar por encerrada sua missão nesse terreno.

J – Não se tem notícia da publicação em que se divulgaram os artigos de crítica à obra de Soriano de Sousa, impressa em Paris em 1871 e possivelmente só distribuída em Pernambuco no ano seguinte, circunstâcia que Tobias Barreto aproveitaria para insistir em suas críticas ao tomismo. A exemplo de todos os artigos anteriores divulgados na imprensa pernambucana, não os incluiu em qualquer dos livros que editou em vida, apesar da declaração expressa, avançada em nota, de que tanto a crítica a Soriano de Sousa "como outros artigos, já escritos ou planejados, formam, há muito, o quadro de um livro que pretendo publicar".

L – Além de não ter sido concluído, o artigo, ao que parece, nunca foi divulgado em vida do autor. Sílvio Romero incluiu-o na segunda edição dos *Estudos Alemães.*

M – Ao divulgar o presente estudo, Sílvio Romero acrescentou-lhe a seguinte nota: "A promessa não

foi cumprida. Nem a vida do Tobias Barreto deixou de ser cheia de penúrias e agitações de toda ordem, que lhe deixassem o lazer preciso à conclusão de todos os seus trabalhos, à realização de todos os seus planos. Releva também ponderar que, quando foi este pequeno artigo escrito, ainda Schopenhauer e Hartmann não estavam traduzidos em francês, nem tinham ainda sido citados no Brasil e Portugal".

N – O estudo não figura nas edições anteriores. Apareceu no jornal "Deutscher Kämpfer", que Tobias Barreto editou em Escada, para difundir a cultura alemã, a exemplo do "Deutsche Zeitung" que Carlos de Koseritz publicava em Porto Alegre. Os dois primeiros números são de 2 e 31 de agosto de 1875, segundo indica Sílvio Romero em *A Filosofia no Brasil.* Tobias Barreto, por sua vez, menciona que circularam, ao todo, cinco números; O tema foi sugerido pela afirmativa de Sílvio Romero – em defesa de tese na Faculdade de Direito do Recife, a 12 de março daquele ano – considerando que a metafísica estava morta (consulte-se a nota 1 ao ensaio "Algumas idéias sobre o chamado fundamento do direito de punir"). Representa o desenvolvimento das restrições opostas ao positivismo desde o período em que a ele aderira parcialmente (veja-se o estudo "Sobre a religião natural de Jules Simon", de 1869). Como os jornais não se conservaram, não se sabe ao certo quantos artigos comporiam o estudo. Nossa reconstituição abrange apenas dois e tem por base a obra de Sílvio Romero.

O – Traduzido por Sílvio Romero e transcrito em *Zèverissimações Ineptas da Crítica*, págs. 89 a 92. Na mesma oportunidade, o crítico sergipano informa que Tobias Barreto, “em artigos seguidos no mesmo “Deutscher Kämpfer”, apontou o sentido em que se pode ainda considerar vivace a metafísica” (idem, pág. 93). Consta de *A Filosofia no Brasil*, pág. 83, uma transcrição, em alemão, do 5º e do 6º parágrafos do mesmo artigo. Pequeno trecho do mesmo trabalho acha-se mencionado pelo próprio Tobias Barreto, no estudo “Recordação de Kant” (a figurar no próximo volume), havendo pequenas discrepâncias entre sua tradução e a de Sílvio Romero, que não são de molde a alterar-lhe o sentido.

P – O artigo, dado por nós como sendo o segundo da série, está citado por Sílvio Romero no livro *Doutrina contra Doutrina*, págs. 262 a 265 da segunda edição, sem indicação do autor, precedido apenas do seguinte: “Eis aqui as palavras de um competente, de um que sabe o que diz, porque tem análises e observações próprias”. Nossa suposição baseia-se em que Sílvio Romero tinha o hábito de transcrever a seu amigo, algumas vezes, sem referir-lhe o nome. Às págs. 50 e 51 da mesma obra há um trecho de Tobias Barreto do qual diz apenas ser de “um homem que sabia do assunto por estudos diretos”. Além disto, a maneira de argumentar é a de todo semelhante à do pensador sergipano. Por não encontrar-se em qualquer dos seus

escritos em português no qual referiu o tema, sendo que a citação de Sílvio Romero vem precedida de uma espécie de resumo do primeiro artigo, será certamente o segundo da série publicada no "Deutscher Kämpfer", sob o título geral – "Deve a metafísica ser considerada morta?".

Q – Divulgado originariamente no jornal "Contra a Hipocrisia", que Tobias Barreto fez circular, em Escada, no ano de 1879. Perdeu-se o último artigo, aparecido no número 11 do mencionado periódico, segundo indicação de Sílvio Romero.

R – A mencionada crítica ao livro de Sílvio Romero foi reproduzida pela *Revista Brasileira de Filosofia* (nº 18, abril a junho de 1955). O crítico pernambucano respondeu-a em artigo publicado no jornal "O Repórter', que Lopes Trovão editava no Rio de Janeiro, e onde Sílvio Romero divulgou uma série de estudos, assinados com o pseudônimo de *Feuerbach*, mais tarde reunidos no livro *Ensaios de Crítica Parlamentar*. O artigo "A filosofia no Brasil e o sr. dr. Herculano Bandeira" apareceu no número de 17 de julho de 1879, figurando na reedição preparada por Luís Washington Vita (Sylvio Romero. *Obra Filosófica*. Rio de Janeiro, José Olimpio, 1969, págs. 149-160). Herculando Sousa Bandeira divulgou na *Revista Brasileira* outros trabalhos de cunho filosófico.

S – Sílvio Romero fez constar, neste parágrafo, a seguinte nota, redigida em 1892: "O vaticínio, ou antes, o desejo de Tobias cumpriu-se. O meu colega Herculano Bandeira, que tanto havia atacado a minha *Filosofia no Brasil*, reforçou os seus estudos, modificou suas idéias e acabou por seguir a direção ali indicada". Antônio Herculano Sousa Bandeira Filho era natural de Pernambuco e concluiu o curso na Faculdade de Direito do Recife em 1873. Foi professor da Escola Normal e depois Diretor da Instrução Pública do Rio de Janeiro. Publicou vários trabalhos jurídicos e traduziu para o português a obra de Holzendorf (*Princípios de Política*). Tinha dois irmãos, João e Raimundo de Sousa Bandeira, estudantes na Faculdade de Direito na década de 80, alunos portanto de Tobias Barreto. Seguiram-lhe desde logo as idéias, segundo indicam Clóvis Beviláqua e Sílvio Romero.

T – Não se tem notícia do órgão em que teriam sido divulgados, em primeira mão, os dois artigos de crítica a Semper. Tobias Barreto incluiu-os nos *Estudos Alemães* (Primeira Série, Tipografia Central, Recife, 1883, págs. 77 a 100). Ao reeditá-los, Sílvio Romero indicou que foram escritos em 1880.

U – Nos anos de 1881 e 1882, quando se preparava para o concurso de lente da Faculdade de Direito, Tobias Barreto redigiu alguns trabalhos jurídicos. Dois deles foram incluídos no presente volume. ("Algumas idéias sobre o chamado fundamento

do direito de Punir" – redigido em 1881 e publicado como Apêndice à 2ª edição de *Menores e Loucos,* 1886 – e "Sobre uma nova intuição do direito" – escrito em 1881 e 1882 e publicado em *Questões Vigentes de Filosofia e Direito,* 1888) – por refletir com fidelidade a evolução filosófica do autor: rompimento com o positivismo e adesão ao monismo de Haeckel. Com essa doutrina é que chegou ao magistério na Faculdade. A evolução posterior, nos últimos anos da vida, estará retratada nos ensaios que compõem a Parte III da presente reedição dos *Estudos de Filosofia.*

V – O ensaio foi divulgado na primeira edição dos *Estudos Alemães,* organizada por Tobias Barreto, em 1883 (págs. 231/250). As datas indicadas foram registradas pelo próprio autor.

X – A página mencionada é da separata do *Discurso*, que Tobias fez publicar, ainda em Escada.

Z – Trata-se do artigo "A religião perante a psicologia", incluído no presente volume.